

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

RAFAEL PACHECO MARINHO

OS XETÁ E SUAS *HISTÓRIAS*: MEMÓRIA, ESTÉTICA, *LUTA* DESDE O EXÍLIO

CURITIBA (PR)

2018

RAFAEL PACHECO MARINHO

OS XETÁ E SUAS HISTÓRIAS: MEMÓRIA, ESTÉTICA, LUTA DESDE O EXÍLIO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Linha de pesquisa:  
Saberes, memórias e territorialidades

Orientadora:  
Prof. Dra. Edilene Coffaci de Lima

CURITIBA (PR)

2018

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –  
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Marinho, Rafael Pacheco

Os xetá e suas histórias : memória, estética, luta desde o exílio. / Rafael  
Pacheco Marinho. – Curitiba, 2019.

Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Setor de Ciências Humanas  
da Universidade Federal do Paraná.

Orientadora : Profª. Drª. Edilene Coffaci de Lima

1. Índios Xetá - História. 2. Memória. 3. Estética. I. Título.


CDD – 980.41

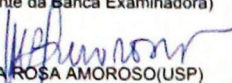
### TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em ANTROPOLOGIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **RAFAEL PACHECO MARINHO**, intitulada: **OS XETÁ E SUAS HISTÓRIAS: MEMÓRIA, ESTÉTICA E LUTA DESDE O EXÍLIO**, após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua aprovção no rito de defesa.

A outorga do título de Mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

Curitiba, 01 de Outubro de 2018.

  
EDILENE COFFACY DE LIMA(UFPR)  
(Presidente da Banca Examinadora)

  
MARTA ROSA AMOROSO(USP)  
(Avaliador Externo)

  
RICARDO CID FERNANDES(UFPR)  
(Avaliador Interno)

Aos Xetá,  
do *mato*, de hoje, e que nascerão na *terra*

## Agradecimentos

Às pessoas, grupos, coletivos, movimentos e instituições que contribuíram à realização deste trabalho. Em grande parte, além da expressa força de atração e potência de engajamento que a causa dos Xetá desperta nas pessoas, há também muita generosidade, e mesmo a marca da amizade, aproximando a realidade do trabalho etnográfico acadêmico aos detalhes da vida – compreendida entre o momento de uma reunião no Pacaembu, em 2015, e a redação destes meus sinceros agradecimentos, último texto desta dissertação, no Bom Retiro, já regresso de Curitiba e titulado “antropólogo”. Nem sempre os agradecimentos são carregados também de admiração, afeto e respeito.

À família, que suportou como pode este período de intensas mudanças para nós.

Por me aceitarem em suas vidas, receberem-me em suas casas e situações de convívio e a disposição de comigo conversar e permitir que eu os acompanhasse em algumas situações, às famílias de *vice-cacique* Claudemir e d. Samira, *cacique* Dival e d. Fátima, d. Belarmina (*in memoriam*) e seu Ademar, Maiara, Indiamara, na *reserva*, na *aldeia urbana*, e na *cidade*; Carlos Cabreira pela enorme disposição de ensinar e fazer pesquisa.

Na oportunidade, às mulheres antropólogas que me fizeram: Edilene Coffaci de Lima, pelo privilégio da amizade, o aceite a trabalharmos juntos, a acolhida na UFPR, a colaboração de ideias e ideais, correções e incentivos múltiplas à atuação. Ensinou que só a etnografia salva e que antropologia é coisa séria, fina, elegante e sincera; não se seduz por ativismo antropológico imberbe (tendo-nos recomendado a todos a leitura do artigo de Franz Boas de 1911 *The race problem in modern society*), sendo a mim exemplo de antropologia comprometida. Marta Amoroso, no início, pôs-me cabeça e coração às voltas com índios, sertanistas e as tragédias de todos, entre acervos de onde ainda não saí iniciara-me na magia – antropologia é uma prática de paixão e objetividade em busca de máquinas políticas de contra-Estado –, e pelo aceite e as recomendações à banca examinadora. Fany Ricardo, que, ao me apresentar a história dos Xetá (numa tarde em março de 2014 na “salona” do escritório que eu abacava de conhecer, com o imponente *Mapa Etno-Histórico* de C. Nimuendaju publicado pelo IBGE na parede!, ela contava tudo o que era possível saber sobre...), garantiu certas condições para que eu dela me aproximasse por meio do trabalho – o que não deixa de ser um privilégio! Foi quando me senti antropólogo de verdade pela primeira vez.

Pela participação efetiva na existência da veia indigenista e do projeto de pesquisa, a

Tatiane Klein, Gabriela Contoli, Isabel Harari, Marília Senlle, divas do indigenismo que admiro, que já vinham mudando minha vida cotidiana para sempre, são minha formação íntima neste campo e o drama do projeto. À Manuela Carneiro da Cunha, que deu o primeiro e o segundo incentivos à iniciativa: ela está no limite das eras a. X. (antes dos Xetá) e d. X. (depois dos Xetá) da minha vida, quando eu menos imaginava.

Pela energia vital, à minha gente. A Isadora Biella, Luis Perdiz, meu guru, Vibe (Larissa Tanganelli), que nos conhecemos bem. Por, além da amizade, eventuais partilhas do desenrolar de nossas pesquisas e vidas, Danielle Sousa, Frederico Bertani, Gabriela Freire, Luisa R. Girardi, Maraiza Adami, Maria Morita, Marina Macedo, Roberta Heleno, Thales Marreti, maior ganho gerado pela escolha da carreira. Pelo *popular support* para haver jeito de escrever, Igor Costa e Gustavo Anitelli, irmandade. Gente que se conhece faz tempo...

Pelo constante estímulo à etnologia ameríndia na veia, de modo renovado, como lhes é cabível, Gustavo Rubio, Paula Berbert, Rodrigo Brusco e Roberta Hesse.

Por me fazer viver, sentir e atuar em Curitiba, reensinar o sentido de “casa”, todas as “questões” e “situações”, tudo que hoje tenho tantas saudades, (Ana) Carol Belei, Bárbara Caramuru, Bianca Hammerschmidt, Bohdan Metchko, Bruno Cardoso, as irmãs Camila Vida e Clara Lume, Camilo Leão, Dalila Analy, Dhyeisa Rossi, Eduardo Bischof, Filipe Silva, Gabriel Sorrentino, Gian C. Leite, Hanin Dawud, Izabel Dummer, João Fontanelli, Josi Spenassatto, Karina Coelho, Larissa Pereira, Lays Gonçalves, Leonardo D'Aquino, Luana Maria, Luis Melo, maraviHellen Lima, Evelin Coutinho, Nyg Kuitá, Naiara Brizola, Paulo Franz, Pedro Frasson, Pedro Portugal, Ricardo Storniolo, Salim (que é André), Thayná Batista, Thiago Pereira, William Oliveira, Yhasmin Chaim. Ao pessoal do Maracatu Aroeira, que me faz gente. A todo o pessoal, conhecido e não, do pré-carnaval de 2018 – imbatível e inesquecível! –, em especial ao Siribloco e seus seres fantásticos, que me prepararam espiritualmente para a escrita.

Pela amizade, Bianca Hammerschmidt, Camila Maia, Debora Rosa, Diego Pontes, Domingos Bueno, Gustavo Anderson, Letícia Fernandes, Lilianny Rodriguez, Linda Cárdenas, Maria Cida Weber, Priscila do Rocio, parceirxs inestimáveis da jornada antropológica-estudantil na UFPR.

Pela acolhida e ensinamentos, no PPGA e no Núcleo de Estudos Ameríndios (NEA): profs. Andréa Carvalho Mendes de Oliveira Castro, Eva Scheliga, João Rickli, Laura Gil, Lorenzo Macagno, Miguel Naveira, Patrícia Carvalho – à Pati agradeço, além de valiosos

debates, por tudo que marca nossa amizade. À Paulo Marins pela constante assistência na Secretaria do PPGA. A Ana Clara, Gian e Lu, querides!, Laura Gil e Lilianny que me ensinam muito sobre os Xetá. A Karolyne Sabino, Letícia Batista, Letícia Gabri, Osiris Caratchuk, pela assistência na Reserva Técnica do MAE. A Alessandra Jakobowski, Gustavo Fontes, Isabela Cruz, Jeferson Pereira, Pedro Fortes, prof. Ricardo Pazzello, Sandra Corbari, Ekoa – Direito, Movimentos Sociais e Natureza, MAJUP Isabel da Silva, PET Litoral/Indígena, Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB) e turma Nise da Silvaira/PRONERA pelas parcerias de atuação na UFPR.

Pela colaboração desde o Norte do Paraná, a Angelita Silva, pela partilha em longas conversas, Maicon Marcante pela mediação da primeira visita a São Jerônimo, Paulo Ramon pela disponibilidade. Pelo que ensinaram da justiça de transição na especificidade do Paraná, a Jefferson Salles e Raquel Ozowski, do Centro de Apoio Operacional das Promotorias de Justiça de Direitos Humanos do Ministério Público Estadual do Paraná e da Comissão Estadual da Verdade “Teresa Urban”. A Diógenas Cariaga, Lauriene Seraguza e Paola Gibram, pelo diálogo que começa.

Pelo aceite e a inestimável contribuição com o encaminhamento do texto no exame de qualificação, à dra. Marcia Rosato (MAE-UFPR) e profs. Laura Gil e Ricardo Cid Fernandes, este também à banca examinadora na Defesa Pública, autoridades do campo de quem ter leituras de meu trabalho foi oportunidade especial. À prof. Carmen Silva (UFMT) e prof. Lucio Mota (UEM) que por meio de Edilene cederam acesso à sua documentação histórica e de pesquisa. A Claudia Parellada e Fernanda Maranhão, do Museu Paranaense, pela disponibilidade. À prof. Kimiye Tommasino, por me receber e ceder acesso a seu acervo de pesquisa, boas lembranças, debates e informações.

Por primeiro me receberem lá em sua casa, abrindo-me as portas para a vida na cidade, a Priscilla Scurupa e Maria Carolina Amaral. À Julia Dias, amiga que amo, que garantiu que uma casa existiria quando eu chegasse.

Trabalho realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001, com bolsa de estudos (demanda social), permitindo dedicação à pesquisa por 24 meses, do CNPq (Projeto “Bases para um programa brasileiro de pesquisa intercultural e de fortalecimento da produção local de conhecimentos” – Processo 403823/2012-9), com custeio de uma viagem de campo, e do PPGA da UFPR, com auxílio para a participação em reunião acadêmica de nível nacional.



partam logo os assustados  
ou morram de coragem

a coragem rupestre  
a coragem que dança  
sobra de algum néctar rasante  
porteiro do insaciável

se aproximem  
o campo é de memórias  
não há mais cosmo para o corpo  
só dias para seu suor

quem irá se rebelar na maré do instinto  
arranhar a miragem abismal em seu canto mais livre?

coragem e minhas vozes que perdoo  
coragem que serpenteia e nada estanca

a noite espiral  
talhada na couraça derradeira

(Luís Perdiz, “Coragem”, em *Saudade Mestiça*, 2016)

*Há muitos anos, no século XX talvez, uma catástrofe terrível caiu sobre o mundo. Viam-se ainda as cidades negras, arrasadas – e as Terras Devastadas, onde nenhuma planta medrava.*

*Mas na aldeia onde vivia o jovem David Storm, os homens tentavam reconstruir a civilização desaparecida. Era uma época de árduo trabalho nos campos, e intenso terror à noite – quando grupos sinistros vinham da região das Fímbrias para atacar.*

*Havia muitas coisas que o jovem David não podia compreender: as plantas e animais de formas estranhas, que nasciam de sementes e outros animais aparentemente perfeitos; as crianças que nasciam e desapareciam sem que ninguém mais falasse delas; a lei que mandava caçar e matar os Mutantes, como uma abominação...*

*Este livro é a história da humanidade que sobreviveu à destruição de nossa civilização e dos seres que surgiram para construir um mundo inteiramente novo – os Mutantes.*

John Wyndham, epígrafe de *Os Mutantes (Rebirth)*, [1955]1961

## RESUMO

Esta dissertação é resultado de experiência etnográfica junto aos Xetá (tupi-guarani), especialmente com as *famílias* residentes na Terra Indígena São Jerônimo (São Jerônimo da Serra, PR), bacia do Rio Tibagi, e na Aldeia Urbana *Kakané Porã* (Curitiba, PR). Tem por objeto central a memória, compreendendo-a como modo de experiência, bem como de conhecimento. O corolário da reflexão é a máxima 'Tudo tem *história*', dita por um dos maiores *líderes* da *luta* dos Xetá, já falecido, Tikuein Ueiò, ou seja, o nexos indissolúvel entre narrar e explicar, possibilitando propriamente abordagem etnográfica da memória, interessada por como os tempos são vividos, em que termos se distinguem e quais as condições capazes de desencadear passagens entre si, bem como suas formas de expressão. Articulam-se três dimensões, i) mnemônica e temporal, com ênfase nos atos e processos de diferenciação pelos quais *tempos* são distinguidos, a partir dos contrastes entre o *jeito* (modo de vida) dos *antigos* e dos *atuais* Xetá, no *tempo do mato* (passado, pré *extermínio*) e no tempo da *reserva* (presente, como *emprestados/inquilinos* e misturados aos *Kaingang*, *Guarani* e *não-indígenas*), ambas referidas ao tempo da *terra*, quando os Xetá estarão retornados à região de Serra dos Dourados, habitando a Terra Indígena Herarekã Xetá, num “futuro do pretérito” ii) estética, relativa às formas sensíveis que a história assume e as diversas condições de percepção a elas associadas, com atenção ao *resgate da cultura* e processos políticos que dão “segunda vida” aos objetos e acervos (etnográficos) dos Xetá, iii) política, remetendo às suas implicações nas concepções de alteridade e nas relações sociais, que conferem uma organização dos tempos numa contrariedade (presente x passado, futuro), numa alternância entre potências de morte e de vida. O temo *luta*, ao qual são articuladas várias dessas atividades – que também são *trabalhos* das *lideranças* – expressa a ideia de movimento (mobilidade da caça, remoções forçadas, expulsões, desterro, trajetórias de ancestrais, especialmente) impregnada à esta filosofia da história; a relação que se dá entre o passado e o futuro pelo presente de reivindicações de justiça pelo *extermínio* permite entrever uma certa ideia de “reparação”.

**Palavras-chave:** Xetá, memória, estética, história, política

## ABSTRACT

This dissertation results of ethnographic experience with the Xetá (Tupi-Guarani), especially with families residing at Terra Indígena São Jerônimo (São Jerônimo da Serra, PR), in the Tibagi River Basin, and at *Kakané Porã* indigenous urban village (Curitiba, PR). Its core matter is memory, understood as a mode of experience as well as knowledge. The present reflections corollary is the maxim 'Everything has *history*', as said by one of Xetá's *struggle* movement greatest *chiefs*, that is, the indissoluble nexus between narrative and explanation, making possible an ethnographic approach to memory, which interest is how times are lived, how they're distinguished and the conditions that can initiate passing between themselves, also their expression forms. Three dimensions are articulated: i) mnemonic and temporal, emphasizing the differentiation acts and processes in which *times* are distinguished, from the contrasts between the *ancient people's jeito* [way of life] and the present Xetá, in the *forest time* (past, before *extermination*) and in *reserve lands time*, present, both remitting to the time when the Xetá people'll be resettled in Serra dos Dourados region, inhabiting officially demarcated Herarekã Xetá Indigenous Land, in a kind of "past's future" (ii) aesthetics, on forms history assumes and their various associated conditions of perception, with attention to the *rescue of culture* and political processes that give "second life" to Xetá's (ethnographic) objects and collections into museums (iii) politics, referring to its implications in otherness conceptions and in social relations, which confer certain time organization by contrariety contrariness (present x past, future), by an alternation between the powers of death and life. The term *struggle*, used for many activities – which are the *chief works* –, express the idea of movement (the forced removals, displacements, ancestors walking roads, especially) entrenched in this philosophy of history; the relations between past and future given in claims for justice because of the *extermination* allows us glimpse a certain idea of "redress".

**Key-words:** Xetá, memory, aesthetics, history, politics

**Abertura .** “A ditadura continua para índios” i-xvi

**Introdução . Encontros com os Xetá 1**

**I .** Povos indígenas e justiça de transição: o “caso” xetá (ponto de partida) 5

**I .i.** Dos arquivos sobre os Xetá ao *peçoal* Xetá (primeiro movimento) 12

**I .ii.** Primeiro encontro 14

**II .** Formas e estratégias etnográficas: antropologia estética da memória 23

**II .i.** Memória, história, estética, tempo 24

**II .ii.** Da história à memória, e vice-versa 31

**II .iii.** A quimérica estátua do *leriman* Anton de Kom 45

**II .iv.** Exílios índios 48

**II .v.** Sociologia e antropologia do futuro 49

**III .** Contato intermitente, relações permanentes 54

**IV .** Armadura 56

**V .** Sinopse 59

**VI.** Convenções 61

**I . MEMÓRIA: Exílios índios 62**

**Capítulo 1. Os Xetá, história e etnologia 63**

**1.1.** Xetá: Aré, Botocudo, Notobotocudo, Yvaporé, Šsetá, Chetá, Hëta, Xetá: *ñanderetá* 63

**1.2** 'Nós amansamos o *branco*, e eles engoliram a gente' (O contato e o *extermínio*) 66

**1.3.** Os Xetá na Fazenda Santa Rosa 70

**1.4.** “*Extraviou* tudo nós, *extraviou* tudo nós” (Remoções e dispersão forçadas) 72

**1.5.** Tikuein vai à julgamento, parentes se encontram 75

**1.6.** 1994, o Encontro, o reinício 78

**1.7.** 1997, “Oficialmente extintos, Xetás ressurgem” 80

**1.8.** Documento do Encontro Xetá: Sobreviventes do Extermínio 81

**1.9.** *Resgate* da cultura 81

**Capítulo 2. Os Xetá, vida em *reserva(s)* 83**

**2.1.** Famílias Silva, *peçoal* de Tikuein (TI São Jerônimo, São Jerônimo da Serra) 83

**2.1.1.** *Lados, caciques*, tratores e autonomia: das formas políticas 90

**2.1.2.** As evidenciações da *mistura*: parentesco, do *peçoal* à pessoa 105

**2.2.** Famílias Paraná, *peçoal* de Tuca (Aldeia Urbana Kakané Porã, Curitiba) 122

**2.2.1.** Memória e acervos: Um evento no Memorial de Curitiba 130

**2.3.** 'Nossas *coisas*': a segunda vida dos objetos (etnográficos) xetá 133

**2.4.** Metáforas de tempo e espaço: a árvore e a fila 142

## **II . VERDADE: O tempo dos antigos 149**

### **Capítulo 3. Os Xetá de Serra dos Dourados 150**

- 3.1. Gênesis: “Os Xetá são filhos da paca” 150
- 3.2. 'Tudo foi da terra, sim' 152
  - 3.2.1. *História* da origem das cobras 152
- 3.3. Andar, acampar, caçar: mobilidade, paisagens, território 153
- 3.4. Onomástica: memória da terra 154
- 3.5. Serra dos Dourados: último refúgio dos Xetá 161
- 3.6. Isolamento, língua, objetos, agricultura 165
- 3.7. *Histórias* de vida após uma morte e transformações 168
  - 3.7.1. *História* do porungo 171
  - 3.7.2. 'A geada andava com os *antigos*' 172
  - 3.7.3. *Paranuhá tata* (A *história* do fogo) 173
- 3.8. Implicações de um colar de nó-de-pinho 174
- 3.9. Cosmomemória: as histórias por trás das *histórias* 176

### **Capítulo 4. Inimizade e esquecimento 179**

- 4.1. Advertência: Memórias incômodas 181
- 4.2. Fontes históricas da guerra: Questão indígena, questão de terras 187
  - 4.2.1. *Documenta*: Jornadas Meridionais 191
- 4.3. Diários do cativo nos aldeamentos: os *curuton* 194
- 4.4. Os Botocudos mortos na Colônia Teresa Cristina (Bigg-Wither, 1973) 196
- 4.5. Os *Kuruton* no Aldeamento São Pedro de Alcântara (Borba, 1904) 197
- 4.6. “A expedição de caça aos *Kuruton* do Salto Ubá” (Frič, 1911; 1943) 198
- 4.7. “A lenda de Aré” (Borba, 1904) 202
- 4.8. “Lenda ou mitho dos Índios Cayngangs” (T. Borba, 1904) 206

## **III . JUSTIÇA: Futuro do pretérito 209**

### **Capítulo 5. Igreja: entre o passado e o futuro 210**

- 5.1. Culto, 1: 'Ó, que saudosa lembrança!' 211
- 5.2. Culto, 2: 'Nessa Terra, estamos de passagem. Nosso descanso eterno não será aqui' 219

### **Capítulo 6. A iminência do futuro 223**

- 6.1. Dizer é fazer: narrar a violência, cantar o futuro 226
- 6.2. *Sinais* apocalípticos (antecipação) 228
  - 6.2.1. Chuva, raios e trovões do *preto* de nome *Amã* 233
  - 6.2.2. *São Pedro era índio – Xetá* 235
- 6.3. *Luta*, sonhos, reparação 236
- 6.4. O eterno retorno do retorno dos *txikãndji*, os *brancos* canibais e o exílio Xetá 241

### **Considerações finais (primeiro intervalo) 264**

*Luta* e reparação: movimento de volta para o futuro. Nota breve sobre as relações entre memória, estética e política 265

### **Referências 277**

## ***“A ditadura continua para índios” . Abertura***

“Bom dia a todas e a todos. Eu sou da etnia Xetá, do estado do Paraná. Eu vou falar um pouco do nosso acontecimento com o nosso povo, que na década de 40 e mais alguma coisa, que, a nossa grande infelicidade do povo Xetá foi o que se diz hoje todo mundo conhece muito bem.

Nosso pessoal da etnia Xetá, nós éramos em 2800 indígenas. Foram tudo assassinado, expulso do nosso território. Sobreviveram dez pessoas só; os outros, a gente sabe o que aconteceu, que foi consumido. Vocês me perdoem a minha expressão, foi pior que com um cachorro, que se mata e joga, e é a mesma coisa de nada. E os poucos que restaram, as pessoas sumiram com tudo, separaram todos.

Hoje nós convivemos na Terra Indígena de São Jerônimo da Serra, nós temos parentesco nosso em Chapecó, Santa Catarina, Curitiba, Mangueirinha e Guarapuava, e até mesmo em Serra dos Dourados, onde é o nosso território.

E, apesar de todo esse sofrimento, desse massacre dessa época que a gente teve, hoje a gente vive lutando para adquirir um pequeno pedaço de terra, e ainda é contestado, dizendo que o povo Xetá não existe mais.

Eu não me recordo a data agora, que saiu na RPC do estado do Paraná que o povo Xetá não existe, que são do Paraguai, e eu bati de frente com eles: 'Porque aqui está uma prova viva aqui falando na frente de vocês aqui, que eu sou um Xetá', e aí para eles verem. Eles usam muita mentira contra o povo Xetá, até, inclusive, tem até um cidadão, que eu nem vou citar o nome, mas é o rival número um do povo Xetá, que hoje está no poder. A gente não sabe como bater de frente, mas nem por isso a gente vai cruzar os braços e ficar quietos. Enquanto a gente tiver o fôlego de vida, e Deus der o fôlego de vida e saúde, nós vamos estar debatendo contra isso.

Eu não quero morrer sem ver o meu povo novamente em cima daquele território. Doa a quem doer, eles que esperneiem se quiserem, porque o território é nosso. Porque nem todo o dinheiro do mundo vai pagar o massacre que aconteceu com o povo Xetá. Vocês podem ver, de dois mil e oitocentos sobraram somente dez pessoas! Para gente é um sentimento muito grande. Se a gente for se expressar mesmo, a gente acaba se emocionando, chorando, porque é uma coisa... Para nós é uma coisa muito triste! Um povo desse...

E eles falam que acabou a ditadura! Para mim não acabou, porque a gente vem reivindicar um pouquinho do direito que nós temos, e a gente é recebido a paulada e a bala de borracha dentro dessa cidade chamada Brasília.

Para mim não acabou a ditadura, para mim existe isso ainda. E o pouco de direitos que nós temos eles ainda querem tirar.

E eu gostaria de pedir aos senhores parlamentares e aos demais que não lembrassem dos povos indígenas só nesta data do dia 19 de abril, porque todos os dias é o dia do índio. Nós somos sobreviventes, somos naturais dessa terra chamada Brasil, então a gente gostaria que se lembrassem da gente só nessa data que é muito movimentada, muito falada, o dia 19 de abril. Eu gostaria que vocês colocassem na mente, e até mesmo em documentário, que todo dia é o dia do índio. Esse território brasileiro é nosso, e o pouco dos direitos que nós temos ainda querem retirar.

Eu acredito que em breve estarão mais parentes nossos aí para estarmos lutando para a gente adquirir mais coisas dos nossos direitos. E eu pediria para vocês encarecidamente que olhassem sobre as demarcações das terras indígenas. Nós estamos desde essa década, estamos lutando até hoje. Morreram muitos líderes nossos, e hoje nós estamos com a nossa juventude de agora lutando, e eu peço e acredito que não é possível que vai se exterminar o resto do povo Xetá que existe e nós não vamos readquirir este território nosso.

Muito obrigado. Seria isso que eu gostaria de falar.”

Claudemir da Silva, em Audiência Pública na Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa do Senado Federal, na semana do Acampamento Terra Livre, Brasília (DF), abr. 2017.

Claudemir da Silva, à mesa, sentava-se atrás da placa que o identificava como “Cacique da Etnia Xetá”, e ele estava naquela audiência pública do Senado Federal para debater as violações de direitos humanos dos povos indígenas durante o período ditatorial juntamente a Sônia Bone Guajajara (Guajajara, tupi-guarani, Maranhão) representando a Articulação dos Povos Indígenas no Brasil (Apib), o presidente da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) Antônio Costa, o indigenista do secretariado nacional do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) Gilberto Vieira Santos, e o procurador do Ministério Público Federal (MPF) Gustavo Alcântara. O jornalista Rubens Valente foi convidado para expor o seu livro recém-lançado *Os fuzis e as flechas – história de sangue e resistência indígena na ditadura* (2017).

Por sobre os jardins artificiais da Esplanada dos Ministérios estendia-se o Acampamento Terra Livre, encontro anual das mais diversas coletivas...

A proposição legislativa protocolada pelo senador João Capiberibe (PSB-AP) referia-se à ditadura civil-militar de 1964, e a sessão ocorria no âmbito da programação comemorativa do Dia do Índio naquela casa, oportunidade em que haveria também exposição do livro recém-lançado *Os fu* por seu autor, jornalista Rubens Valente (2017), no mês de abril, ocasião em que o movimento indígena, organizado em Mobilização Nacional Indígena, se reúne no Acampamento Terra Livre por sobre os jardins artificiais (da Esplanada dos Ministérios) da capital da federação.<sup>1</sup>

Claudemir viajou cerca de 1100 km de estradas, saindo da Rodoviária de São

---

1 Por “movimento indígena”, encampo a noção etnográfica de Andrey Ferreira (2017), isto é, enquanto categoria êmica – forma disursiva de produção de unidade e sua construção como ator político – e conjunto integrado de distintas formas organizativas e de ação (organizações, coletivos, indivíduos, instituições formalmente constituídas etc.), segundo o autor, “que tenta reunir grupos étnicos integrados em diferentes situações e sistemas interétnicos” (:200), na medida em que o *movimento indígena* é uma tipo de “sistema interétnico” que institui um processo de centralização organizacional – sistema nos termos de Barth ([1969]1976/2000), abertos e não autorreferenciados, e cujas fronteiras são propriamente relacionais, porosas e ambíguas. As organizações indígenas de caráter “*nacional*”, como a APIB, apenas, então, apenas uma de suas expressões possíveis. A APIB reivindica-se “instância de aglutinação e referência nacional do movimento indígena no Brasil” e é composta por organizações representativas de âmbito regional ou supralocal – Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (Apoiname), Articulação dos Povos Indígenas do Pantanal e Região (Arpipan), Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste (Arpinsudeste), Articulação dos Povos Indígenas do Sul (Arpinsul), Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab) e Comissão Guarani Yvyrupa (CGY). Mantém uma comissão executiva em Brasília e o Acampamento Terra Livre é sua instância superior (deliberativa), onde, aliás, ela foi criada em 2005 (vide [www.apib.info/apib/](http://www.apib.info/apib/)). Conforme Ferreira, dois movimentos pós 1988 são importantes, quais sejam, a tentativa de regionalização (criação de organizações regionais), em que emergem organizações e lideranças de povos da Amazônia e do Nordeste, que teria levado ao “centro” do movimento a contradição da sua divisão entre povos com terra e povos sem terra e em luta pela demarcação. E as experiências do *movimento* são caracterizadas por uma “luta” entre dois sistemas políticos de centralização organizacional, um com também centralização de poder e um sem centralização de poder.



Jerônimo da Serra, e depois Londrina, acompanhado de sua amiga Angelita Silva, educadora social e ativista parceira dos Xetá, por ocasião do lançamento da atual edição de *Povos Indígenas no Brasil*, do Instituto Socioambiental (Ricardo & Ricardo [Org.]/ISA, 2017), que pela primeira vez trazia um capítulo relativo aos Xetá em sua série histórica, tendo sido o texto produzido em colaboração com as lideranças de São Jerônimo, dentre os quais o próprio *vice cacique* Claudemir. Até recursos de fundo de garantia foram destinados à missão. Já capital, o *vice-cacique* conseguiu agendar reuniões com assessorias parlamentares, órgãos indigenistas, assistenciais e de direitos humanos, em que seriam levadas as demandas e posicionamentos do *povo* Xetá: a demarcação da Terra Indígena Herarekã Xetá, a retomada da distribuição de cestas básicas para as famílias em São Jerônimo e a apresentação de pesquisas recentes realizadas junto ao *povo* e que atestam a sua existência.

A *fala* de Claudemir expõe uma disputa em torno da memória e da verdade (histórica) – colocar na mente e em documentos, diz ele – sobre uma sociedade viva e atuante contra a mentira da sua extinção.

Aparecer, pronunciar-se (falar) e proliferar registros marca uma inflexão nas estratégias Xetá no âmbito de suas *lutas*. A proliferação de discursos públicos, as *falas*, aliás, consiste também numa das responsabilidades ou atribuições da *liderança* atual, a de “contar a história”, o que é plenamente reconhecido pelos atuais *cacique* e *vice cacique* Dival e Claudemir da Silva: 'Onde for, nós vamos contar a nossa história', disse-nos Dival em evento na UFPR em Curitiba, num seminário do Museu de Arqueologia e Etnologia, em 2017<sup>2</sup>. É nesse sentido que as *lideranças* atuam como “guardiões da memória”, simultaneamente atributo e missão que lhes foram legadas e aprendidas com seu pai, o finado Tikuein, um dos *líderes* dos Xetá na década de 1990 até sua morte no início dos anos 2000.

'Nós vamos', porque nunca andam sós; as *lideranças*, quando viajam pelas cidades para realizar *trabalho* ou *luta* representando o *povo* Xetá fora da *Reserva*, andam no mínimo em duas pessoas, prezando por sua integridade, medida de segurança que adotaram desde que um de seus líderes, Tikuein, morreu em Brasília durante viagem de *trabalho* e *luta* que fez sozinho no final de 2005.

Com efeito, as perseguições racistas e discriminatórias às lideranças indígenas em luta

---

2 Seminário *Dizer o indizível nos museus – Violências contra indígenas*, realizado no âmbito da 15ª Semana de Museus, promovida pelo Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM), mai. 2017. Claudemir e Dival participaram à mesa redonda *Lutas Indígenas*, junto com Gilda Kuitá (Kaingang de Apucarantina) e Rivelino de Castro (guarani da Aldeia Kuaray Haxa, Guaraqueçaba, litoral do PR). As gravações em vídeo estão no Acervo do MAE-UFPR em Curitiba.



pela terra é tal que em 2016 o Conselho Nacional de Direitos Humanos recomendou a inclusão das lideranças Xetá, juntamente a outras Kaingang, Guarani e Xokleng, no Programa de Proteção aos Defensores dos Direitos Humanos – PPDH da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República (Brasil/CNDH, 2016:44). (Detalhe: em agosto de 2017, o cargo de Coordenação-Geral de Proteção aos Defensores de Direitos Humanos estava vago, segundo o *site* da Secretaria de Direitos Humanos do Ministério dos Direitos Humanos). O perigo ou iminência da violência parece demarcar, mais que limites físicos, a separação entre a segurança do lar, na *Reserva*, e o perigos dos territórios hostis (do *povo*) da *cidade*. Além da intenção de serem percebidos como povo, e não como alguns poucos indivíduos remanescentes, há a preocupação com a segurança (*cf.* observação de M. A. Silva (2017:108 – nota 30): “O cuidado com segurança, nesse caso, seja redobrado, pois casos de atentados não são raros”).

No ato de abertura da Audiência Pública no Senado, cerca de 9h30 da manhã, o senador João Capiberibe (PSB-AP), referindo-se à ditadura militar, delimitada por ele entre 1964 e 1985, esclarecendo que a audiência pública pretende ao mesmo tempo revelar no presente o que ocorrera no passado e desvelar as persistências do passado de violência no presente, visto que se veriam a insistência da prática de extermínio, a ele atribuído a grupos econômicos, de populações indígenas de populações sem-terra, e tradicionais “em diversas regiões do país” e, “principalmente na Amazônia, no Mato Grosso, no Pará, no Mato Grosso do Sul, enfim, são regiões em que vestígios estão presentes, e que os governos foram omissos no sentido de buscar solução...”. Considerando ele exaustivo o trabalho da CNV relativo “àqueles que enfrentaram a ditadura” e “superficial” o feito sobre os povos indígenas, neste último caso, por falta de tempo para o aprofundamento das pesquisas, citando o exemplo da ausência dos Wajãpi (tupi-guarani na região norte do Amapá e fronteira Brasil-Guiana Francesa) na ocasião de construção da Rodovia Transamazônica na década de 1970, e que apenas são mencionados no que se refere à construção de rodovias no relatório.

A certa altura, a *liderança* da Apib assume a fala.

Ao cumprimentar 'em nome do Cacique Xetá' a mesa, Sonia Guajajara, em sequência, agradeceu o 'senador Capi' pela iniciativa, cumprimentou o 'Rubens Valente' pela publicação, agradeceu o 'dr. Gustavo', o 'dr. Antonio' e o 'Giba'. Após os agradecimentos, Sonia anunciou que coçaria, então, a sua *fala*. De acento fortemente institucional, Sônia contextualizou os direitos indígenas no poderes Legislativo, Judiciário (a tese do marco temporal) e outros

aspectos dos embates institucionais envolvendo os direitos territoriais indígenas.

'[A]pesar de quase trinta anos após, ela [a *ditadura militar*] continua muito presente', argumentava Sonia Guajajara para justificar a relevância daquele assunto em pauta no Congresso Nacional e o momento oportuno para o registro de tais fatos – pelo que agradeceu Rubens Valente pelo livro –, o que era oportuno principalmente naquele momento designando-o 'tão conflituoso e difícil' o momento que vinha passando a *população brasileira* e, em especial, os *povos indígenas*:

'(...) principalmente quando se trata desta casa, o Congresso Nacional, seja a Câmara, seja o Senado, quando a gente é impedido simplesmente de entrar aqui com um símbolo, um adereço, um instrumento nosso, como é o caso agora, que a gente tem três *lideranças* lá foram que não podem entrar aqui, porque não pode entrar com [ênfase] um maracá. Como a gente dizer que superou este período, [né]? Como podemos dizer que nós superamos a ditadura? Se um maracá que é um instrumento de *luta*, que é um instrumento sagrado para a gente nos nossos rituais, não pode entrar numa casa conhecida ou considerada como casa do povo. Então, eu quero manifestar o meu repúdio a este impedimento da entrada do *maracá* nesta audiência. Para gente seria importante ter o *maracá* inclusive para louvar, para cumprimentar e, inclusive, agradecer pela iniciativa, tanto da audiência quanto do livro (...)' (Sônia Guajajara, Senado Federal, 2017).

Os exemplos dados por Sônia para definir e mostrar que a *ditadura* se faz muito presente são instigantes. Primeiro, a 'valorização de atender principalmente os interesses do agronegócio, que são os interesses que divergem dos interesses dos povos indígenas'; também '[quando se quer] alterar os modos de vida dos povos indígenas', sendo *modo de vida* compreendido como 'ter' *cultura, tradição e jeito próprio de viver*; e, ainda, *ditadura* foi definida como também a negação e a privação do direito de exercer isso, à revelia do direito de exercer a 'cidadania plena'. Tematizando a 'interpretação dos territórios indígenas' no poder Judiciário, Sonia considerou representar muito a ditadura presente a 'tese do marco temporal', que 'é negar o direito dos povos indígenas ou ter suas terras ou voltar para suas terras'.

Sem recurso a texto escrito, Sonia rezou o Art. 231, § 1º da Constituição Federal, o que discrimina o que seja as “terras tradicionalmente ocupadas pelos índios”<sup>3</sup>, analisando as

---

3 “Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. § 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.”

proposições legislativas referentes terras indígenas como tentativas de inviabilizar sua demarcação e facilitar o seu indevido acesso por iniciativas econômicas de empresas agroindustriais (*agronegócio*). No total, o *movimento indígena* contabilizava 182 projetos de lei (PEC, PL, PLC) consideradas 'anti-indígena', além de atos do poder Executivo, que, na sua avaliação, adiantava seus pareceres e decretos às proposições legislativas por considerar o caminho 'mais fácil, porque dá uma canetada só e já foi'.

Denunciando discursos públicos de pessoas públicas que incitam o ódio, a violência e agressão aos povos indígenas, citando declaração do então ministro da Justiça de que “terra não enche barriga de ninguém”. Quanto ao discurso, o seu problema é o seu efeito: incita a que outras pessoas 'não só discurssem, mas pratiquem', visto que tais discursos teriam 'aumentado muito a violência, a criminalização e os assassinatos' dos povos indígenas.

Finalmente, em alguma parte, a *liderança* da Apib adverte que os povos indígenas não poderiam ser mais 'pauta secundária' e que tais discursos mudem o 'entendimento do que é ser indígena'.

'Mais de oito mil mortes em decorrência de torturas e tentativas de assimilacionismo, e o que se tenta fazer hoje, por exemplo, quando se tenta 'inserir os povos indígenas nos modos normais de produção', que representar 'matar um modo de vida'.

A CNV estimou em 8.350 mortes “em decorrência da ação direta de agentes governamentais ou da sua omissão”. A advertência quanto à cifra – parcela muito restrita dos povos afetados – é explícita: “inclui apenas aqueles casos aqui estudados” (“[c]erca de 1.180 Tapayuna, 118 Parakanã, 72 Araweté, mais de 14 Arara, 176 Panará, 2.650 Waimiri-Atroari, 3.500 Cinta-Larga, 192 Xetá, no mínimo 354 Yanomami e 85 Xavante de Marãiwatsédé”). Para alguns casos, como os dos Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul e Paraná, não ousou contabilizar vítimas, recomendando ao estado e à sociedade brasileiros em geral o aprofundamento dos casos relatados mediante a continuidade de pesquisas sistemáticas (CNV, 2014:254).

Vimos propondo (Lima & Pacheco, 2016) como possibilidade conceitual operativa, tanto para uma antropologia do genocídio (que não é em absoluto “etnologia das sociedades extintas”, mas ao contrário) quanto para a justiça de transição “com especial atenção ao caso brasileiro”, isto é, numa interpretação estrita do enunciado de Raphael Lemkin

“Por 'genocídio' entende-se [*we mean*] a destruição de uma nação ou um grupo étnico. Esse novo termo, cunhado pelo autor para denotar uma antiga prática

em seu desenvolvimento moderno, é feita com o termo grego antigo *genos* (raça, tribo) e o latino *cide* (matar), correspondendo assim em sua forma a termos como tirania, homicídio, infanticídio, etc. De modo geral, genocídio não necessariamente significa a destruição imediata de uma nação, exceto quando alcançado por extermínio em massa de todos os membros de uma nação. Antes, designa um plano coordenado de ações distintas visando à destruição dos fundamentos essenciais da vida de um grupo nacional, no intuito de aniquilar os grupos enquanto tais. Os objetivos de tal plano podem ser a desintegração de instituições políticas e sociais, da cultura, língua, dos sentimentos nacionais, da religião, da existência econômica de grupos nacionais, e das vidas de indivíduos pertencentes a tais grupos. Genocídio é direcionado contra o grupo nacional enquanto uma entidade, e as ações envolvidas são direcionadas a indivíduos, não em sua capacidade individual, mas como membro de um grupo nacional. (...)

Uma primeira constatação é do próprio Lemkin: fosse, em lugar de *genos*, outro termo grego, *ethnos* (= nação), usado em seu lugar, outro termo poderia ser usado para designar a mesma ideia, qual seja, “etnocídio” [*ethnocide*].

Caberá aos especialistas uma análise das distinções entre *genos* e *ethnos* para conclusões pertinentes. De todo modo, no que parece ser uma crítica à noção de “etnocídio” formulada por Robert Jaulin, Lucy Mair (1976) aponta a sua dubiedade quanto a quem é a vítima da ação etnocida: se uma cultura, ou uma população, num debate quanto aos termos tribo (*tribe*) e etnia (cf Lima & Pacheco, 2017). Lemkin critica a noção de “desnacionalização” [*denationalization*] usada no passado, isto é, na Primeira Guerra Mundial, para descrever a destruição de um *national pattern* [modo de ser], por não conotar a destruição da estrutura biológica [*destruction of the biological structure*], a imposição de um modo de ser do opressor e, às vezes, assumir o sentido reduzido de privação de cidadania/nacionalidade [*citizenship*].

A noção de genocídio se vulgarizou como “eliminação física deliberada de uma etnia”. Viveiros de Castro (2016), para o “caso brasileiro” – circunscrito nos limites do “território nacional” –, definiu a “ação etnocida”, no que concerne às “minorias étnicas indígenas”, por

“toda decisão política tomada à revelia das instâncias de formação de consenso próprias das coletividades afetadas por tal decisão, a qual acarrete mediata ou imediatamente a destruição do modo de vida das coletividades, ou constitua grave ameaça (ação com potencial etnocida) à continuidade desse modo de vida”. (Viveiros de Castro, 2016, s./d.)

Conquanto a noção de etnocídio seja exemplificada pelo genocídio dos judeus e de

'outros arianos', como os ciganos, ressalta ele que além de milhões de “seres humanos” terem sido friamente assassinados, como também “todo traço, comportamento ou objeto cultural identificado, corretamente ou não, como 'judeu', foi banido e obliterado pelo governo nazista (literatura, obras de arte, trabalhos científicos, língua, habitações etc.” (Viveiros de Castro, 2016, s./p.).

Creio que Lemkin faria duas observações. Uma, que a caracterização de crime conjugado genocídio-etnocídio de Viveiros de Castro encontra o conceito de genocídio por ele enunciado em 1944. A noção de genocídio baseada em termos biológicos, adverte Lemkin, é a de Hitler (1944:81). Outra, genocídio consiste num processo social (“plano coordenado de diferentes ações”) motivado, e, portanto, não definido por seus meios, mas, talvez, pelos fins.

A afirmação de Lemkin é o núcleo do conceito. Primeiro, o fato de a Alemanha estar empreendendo uma guerra “total” [*total war*] e depois pela centralidade da “nação” [*nation*], em detrimento do “estado” na doutrina do nacional socialismo alemão (ideias de Adolf Hitler em *Mein Kampf*), em que o estado é pura forma cujo “conteúdo” é fornecido pela nação, ou povo, o “elemento biológico”. Almejando uma nova ordem, então, preparou-se, empreendeu-se e continuou-se uma guerra, no caso, não apenas contra estados e suas forças armadas, mas contra povos [*peoples*], de modo que a circunstância da guerra ofereceu às autoridades alemãs nas regiões ocupadas ocasião apropriada à execução de sua “política de genocídio”.

Na medida em que se tratava de uma guerra de ocupação, a “germanização” dava-se no solo [*soil*] desejado – o nazismo distingue povos pelo critério de com quais se relaciona pelo sangue [*by blood*] e quais não, num gradiente que levada “germanização” à destruição total, ainda que gradual ou progressiva. sendo uma das razões para isto a possibilidade de, no pós-guerra, as nações destruídas sistematicamente nos períodos anteriores estejam em desvantagem à “superioridade biológica” que a nação alemã teria nas negociações com os “povos” alemães no futuro (o que lhes garantiria ganhar a guerra mesmo perdendo-a); porque para Hitler a “germanização” apenas poderia ser carregada pelo solo [*soil*], e nunca pelos homens [*men*].

É neste sentido que o genocídio seria uma “nova técnica de ocupação” em que é executada uma política [*politics*] de destruição de uma nação, que deve compreender a destruição da organização política local e sua substituição pelo *pattern* [padrão; modo] invasor, sendo os novos funcionários responsáveis por implementar a “germanização” –

“política de imposição da nacionalidade alemã [*policy of imposing the German national pattern*]” – na área. Inclui também o esfacelamento da resistência à ocupação, por meio da eliminação de grupos que podem organizá-la, como a *intelligentsia* e o clero poloneses e eslovenos deportados para campos de trabalho forçado. Exemplos da germanização que não é extermínio físico, mas imposição de *pattern*, são os da imposição de prenomes e sobrenomes alemães e a repressão ao espírito nacional [*national spirit*] em Luxemburgo, ilustrando as dimensões social e cultural do genocídio. Além delas, há ainda as dimensões política, econômica, biológica, física, religiosa e moral.

Uma concepção que, ao modo de “desnacionalização”, “germanização”, “italianização”, “magyarização”, como é a de etnocídio (enquanto atos que por natureza firam a autonomia – política – de um povo), prejudicam-se por seu efeito eufêmico – heurística e politicamente, vale dizer – na medida em que conotam que a população afetada, enquanto seres humanos [*human beings*] teriam sido “preservadas” e que apenas [*only*] houve a imposição de um modo de ser sobre outro. “Termo tal é deveras restrito para se aplicar [*apply*] a um processo no qual a população é atacada, num sentido físico, e é removida e suplantada [*supplanted*] por populações das nações opressoras” (Lemkin, 1944:80, tradução minha)<sup>4</sup>. Esta é também a crítica de Lucy Mair à formulação e aos usos de Jaulin:

*“Pero el término también se ha usado con significación mucho mais equívoca. Un grupo étnico es quel cuyos miembros tienen, o pretenden tener, una cultura común. En realidad, esta comunidad cultural no es siempre cierta, aun cuando sí lo es para los grupos recolectores que han inspirado muchas de las recientes discusiones sobre etnocidio. Algunas veces se habla de etnocidio cuando sin duda alguna se da a entender que un grupo ha abandonado su cultura tradicional, pero el grupo sigue viviendo y reproduciéndose a través de generaciones, e inclusive, de varios siglos; de hecho, esta es la historia de la mayor parte de los pueblos del mundo; todos fuimos recolectores en alguna ocasión”* (Mair, 1976:97).

Voltando ao Senado. O presidente da Funai, 'dr.' Antonio Costa, a certa altura de sua fala disparou: “E eu me reporto agora ao Claudemir, da luta que foi Galdino Pataxó. Vinte anos neste ano também. E que foi bravamente pelos fuzis humanos assassinado aqui na capital federal”. O presidente da Funai não sabia, mas o pai de Claudemir, Tikuein, também morrera na capital federal. Uma morte, inclusive, ainda hoje não devidamente esclarecida.

---

<sup>4</sup> “Such a term is much too restricted to apply to a process in which the population is attacked, in a physical sense, and is removed and supplanted by populations of the oppressor nations”

Por ocasião da morte de Tikuein, em 2006 (era então presidente da Funai o antropólogo Mércio Pereira Gomes), o jornal *O Estado de São Paulo* publicou:

“Os xetás, originários do noroeste do Paraná e que habitavam as margens do Rio Ivaí até sua foz no Rio Paraná, travam uma triste disputa com os avá-canoeiros, de Goiás e Tocantins, para ver qual desaparecerá primeiro. Segundo a Fundação Nacional do Índio (Funai), restam cinco avá-canoeiros. Com a morte de Tikuein, os xetás foram reduzidos a sete. A extinção do povo xetá é inevitável: os remanescentes são parentes. Cinco vivem em reservas indígenas do Paraná e não se sabe onde estão os outros dois. A dispersão é, segundo a Funai, uma das causas do processo de extinção.”

Qual é, finalmente, a *ditadura* que para Claudemir e as demais *lideranças* ainda não acabou, e que para o senador se encerrou oficialmente em 1985? Com esta *fala*, Claudemir nos levou ao centro do debate: a questão dos marcos temporais. Quais são as mentiras que contam os *rivals*? Veremos rapidamente, para voltar aos Xetá.

No momento em que Claudemir discursava no Senado, e, portanto, quatro anos após a matéria de Struck na Revista *Veja*, o deputado federal Osmar Serraglio (PMDB-PR, atual MDB) ocupava o cargo de Ministro da Justiça do Brasil, substituindo o jurista paulista Alexandre de Moraes, que recebeu de Michel Temer a indicação para a vaga aberta em virtude da morte do então ministro Teori Zavascki no Supremo Tribunal Federal (STF). Ao Ministério da Justiça a Funai foi subordinada no regime constitucional de 1988. Ele era o maior *rival* – inominável – dos Xetá que Claudemir menciona. Sonia também citou o inominável – em suas palavras, uma pessoa que teria comparado quilombolas com animais e, que, na segurança da impunidade quanto às suas declarações de teor racista, ainda pretendia ser presidente da república... referindo-se ao deputado federal Jair Bolsonaro (PSL-RJ).

Osmar Serraglio permaneceu no cargo entre fevereiro a maio de 2017, tendo-o abandonado e reassumido a vaga de deputado federal após a revelação pela imprensa nacional dos resultados das investigações da Polícia Federal que mostram Serraglio envolvido com a emissão de certificados sanitários falsificados para frigoríficos no interior do Paraná. Mas dentro da Câmara dos Deputados, Serraglio também empreende as suas lutas, sendo uma delas contra a demarcação da Terra Indígena Xetá.

Já em 2009, Serraglio, junto ao deputado federal também do PMDB-PR Moacir Micheletto, cobraram que a presidência da Funai desse esclarecimentos à Comissão de Agricultura, Pecuária, Abastecimento e Desenvolvimento Rural da Câmara dos Deputados



quanto a “tudo o que há sobre a Terra Indígena Herarekã Xetá”. Um dos argumentos dados no Requerimento que pedia a audiência pública fundamentava-se no argumento de “inexistir há 50 anos qualquer indígena residindo na área”. Em outubro daquele ano, estiveram à audiência pública presidida pelo deputado Luis Carlos Heinze (PP-RS) deputados federais da Frente Parlamentar Agropecuária, cerca de cinquenta “produtores rurais” das regiões de Ivaté e Umuarama, representantes de sindicatos rurais, quando então o presidente da Funai foi alertado por Serraglio: “Nós vamos ao Supremo Tribunal Federal se for preciso para defender o direito daqueles que os têm”, reivindicando-se como defensor dos produtores rurais, ao que o antropólogo Márcio Meira disse-lhes que não precisavam se preocupar naquele momento, pois tratava-se apenas da fase de estudos, a “primeiríssima” fase do processo (iniciado em 2001) e que mesmo estes – como é previsto na legislação brasileira – poderiam ser posteriormente questionados por qualquer pessoa<sup>5</sup>.

Na oportunidade, Serraglio, por meio de novo requerimento, solicitou a inclusão à pauta da audiência pública a questão das “invasões indígenas em propriedades rurais da Colônia 'G' do Apucarantina”, em Tamarana, áreas ocupadas pelos Kaingang que foram reduzidas em 1949 por ato do governo estadual, o chamado “Acordo de 49” ou “Acordo Lupion”, em referência ao governador que o baixou, Moysés Lupion (PSD). Tais áreas vem sendo retomadas pelos Kaingang recentemente (*RPC*, 2017)<sup>6</sup>.

Lázaro Pires, do Sindicato dos Trabalhadores Rurais da região de Umuarama e Ivaté ameaçava:

“Os Prefeitos estão fazendo suas manifestações; os proprietários estão acuados; eles amanhã vão virar sem-terra, e os sem-terra têm todas as benesses da lei. Eles vão ficar acampados na beira da rodovia recebendo cestas básicas do Governo e massacrando os índios. Será que esses índios vão ter a paz tão almejada? Eu acredito que não.” (Câmara dos Deputados, 2009)

À época, houve grande alvoroço, em alarmas na imprensa local e nacional e nas casas legislativas pelos parlamentares ruralistas. Citando os estudos da antopóloga Carmen L. Silva e da arqueóloga e antropóloga Fernanda C. Maranhão, os produtores e proprietários rurais de Umuarama e região argumentam que os Xetá teriam “passado” por aquela região, já que seriam nômades, e negando que de lá tenham sido expulsos, e tampouco massacrados. Para se defenderem, atribuíam a violência contra os Xetá aos Kaingang, valendo-se dos escritos

5 Cf. *Informativo do Deputado Osmar Serraglio*, 2ª edição, 2009).

6 “200 índios invadem fazenda em Tamarana, com arcos e flechas”, *RPC* [online], Londrina, 12 set. 2017. Disponível em <<https://g1.globo.com/pr/norte-noroeste/noticia/200-indios-invadem-fazenda-em-tamarana-com-arcos-e-flechas.ghtml>>, acesso em mai. 2018.



antropológicos, ignorando deliberadamente que os mesmos estudos coligiam farta documentação que registrava com acurácia a violência da colonização na região. A então diretora de Proteção Territorial da Funai, Maria Auxiliadora C. Leão, afirmou que era justamente aí que se assentava a “controvérsia” do caso.

Moacir Silva, prefeito de Umuarama estimou que com a demarcação a Funai iria “desalojar” duas mil pessoas para destinar 12.500 ha de terras para “menos de uma dezena de remanescentes Xetás, todos aculturados” (Câmara dos Deputados, 2009).

Na Assembleia Legislativa do Paraná, o deputado Fernando Scanavaca (PDT-PR) teria sugerido que no caso da TI Herarekã Xetá se criava no noroeste paranaense situação comparável à que originou a disputa entre índios e “produtores rurais” na região de Raposa Serra do Sol, em Roraima. Ele lamentava:

“Já não é pequeno o estrago causado com a repercussão do problema, reduzindo o valor das propriedades e, o que é pior, sem compradores interessados em investir na região, além de todo o drama psicológico causado às famílias e na sociedade diante do risco de presenciarmos conflitos em solo paranaense” (ALEP, 2009)

O prefeito de Umuarama estimou em mais de 500 famílias que ocupam cerca de 172 propriedades produtoras de café, milho, feijão, cana e hortifrúteis, além da criação de gado e de corte de leite”, dizendo que a demarcação da terra indígena seria uma interferência no “curso da história” (Câmara dos Deputados, 2009). O deputado estadual Scanavaca, neste discurso, cita que a demarcação da TI impactaria “quinhentas famílias de 'produtores'” (ALEP, 2009). Na audiência da Câmara dos Deputados, chegou-se ao absurdo de denominar a Funai de “defensora do arianismo”, em referência aos nazistas da Segunda Guerra, e o deputado e engenheiro agrônomo Moacir Micheletto (PMDB-PR) sugeriu que Carmen L. Silva não fosse brasileira, mas portuguesa (Câmara dos Deputados, 2009). Na oportunidade o deputado Eduardo Valverde (PT-RO) notou a ausência de representantes indígenas, o que, segundo ele, prejudicava a existência do “contraditório”. Micheletto e Valverde morreram em acidentes automobilísticos, em 2011 e 2012 respectivamente (*cf. Rondoniagora*, 2011; Geron & Garcia,

2012)<sup>7</sup>.

A imprensa do setor agroindustrial brasileiro tem levado a cabo uma campanha midiática contra os Xetá e a demarcação da TI Herarekã Xetá, que voltava, quatorze anos após os primeiros passos naquela direção, a se movimentar, exaltando os colonos, pequenos produtores e grandes empresários da cana-de-açúcar.

Em uma análise da construção da imagem dos Xetá pelos *brancos* na segunda metade do século XX (1950-2000) a partir do que se publicou sobre o grupo na imprensa escrita, Gian Teixeira Leite (2017) mostra como, a partir da década de 1990, os *não-indígenas* (propriamente os *brancos*), que num primeiro momento viam os Xetá como “selvagens”, “primitivos”, “sobreviventes da idade da pedra” (de 1950 ao final de 1960), passam a encará-los como “sobreviventes do extermínio” e povo “em via de extinção” (1970 ao final de 1990), e, finalmente, como “ressurgidos” a partir dos anos 2000. O ponto de inflexão nessa última virada na visão dos *não-indígenas* é a irrupção da *luta* dos Xetá e sua progressiva disputa por sua própria imagem nas memórias e opiniões públicas.

Aqui, centro-me no terceiro período, o do “ressurgimento”, nos anos 2000, a partir do conflito em torno da posse das terras Xetá, enfatizando os discursos que os *não-indígenas* opõem aos que os Xetá enunciam na reivindicação e defesa de seus direitos à terra. Atentando à *fala* de Claudemir no Senado, temos de ter em mente que essa disputa em torno da memória é propriamente uma *luta* também sobre a verdade, contrapondo-se ao ponto de vista de seus *rivals*.

Em 2013 a revista *Veja*, para lançar críticas à política da Funai durante governo de Dilma Rousseff (Partido dos Trabalhadores), deslegitimava a reivindicação dos “autointitulados” xetá, para quem, em caso de demarcação, seriam entregues 120 m<sup>2</sup> de terra – “área equivalente ao município de Niterói” (Struck, 2013) – a um “número reduzido” de cerca de 100 pessoas. O texto é assinado pelo jornalista Jean-Philip Struck que, alegando haver “exagero” nas demarcações de terras indígenas, justificando seu argumento nas conclusões de um relatório da Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa) encomendado pela

---

7. “Ex-deputado Eduardo Valverde morre em grave acidente na BR-364, Rondoniagora [online], 11 mar. 2011. Disponível em <<https://www.rondoniagora.com/geral/ex-deputado-eduardo-valverde-morre-em-grave-acidente-na-br-364>>, acesso em set. 2018; Geron, Vitor & Garcia, Euclides L. “Deputado Federal Moacir Micheletto morre em acidente de carro”, *Gazeta do Povo* [online], 30 jan. 2012. Disponível em <<https://www.gazetadopovo.com.br/vida-publica/deputado-federal-moacir-micheletto-morre-em-acidente-de-carro-7ldvalf8rpn3llhbp0ksqpv0u/>>, acesso em set. 2018.

Ministra Chefe da Casa Civil Gleisi Hoffmann (Partido dos Trabalhadores) “diante das reclamações de produtores rurais paranaenses” que supostamente desmentiriam os argumentos da Funai quanto ao direito à posse pelos índios das terras que tradicionalmente ocupam. Esclarece a *Veja* que:

“Xetá – Diante do quadro, Gleisi pediu a suspensão das demarcações no estado. A iniciativa ajudou a frear, entre outras, a demarcação da Reserva Xetá, que pretende entregar 120 km<sup>2</sup> de uma área na região de Umuarama, também no oeste do estado, para apenas cerca de cem índios da etnia xetá. Nesse pequeno grupo, apenas sete são considerados membros puros do povo, de acordo com estudos antropológicos. A maior parte do grupo original, de pouco mais de 200 pessoas, foi dizimada nos anos 50 quando entrou em contato com os brancos. Desses cem autointitulados xetás, mais de 90 membros têm apenas ascendência parcial, contando também com ancestrais brancos ou de índios de outras tribos.

Mas o número reduzido não havia intimidado a Funai e os apoiadoras dos índios, que acharam aceitável promover no início dos anos 2000 o renascimento da etnia com uma área equivalente a do município de Niterói, no Rio de Janeiro, onde vivem quase 500.000 pessoas. Para piorar, a área reservada para os xetás é ocupada por dezenas de fazendas, a maioria de propriedade de pequenos produtores, e uma vila rural.

O deputado federal Osmar Serraglio (PMDB-PR), relator da PEC que pretende transferir para o Congresso a decisão sobre demarcação, diz que o clima no campo ‘está pesado’”(Jean-Philip Struck, *Veja*, 2013)

No ano seguinte, 2014, o *Canal Rural* investe contra os Xetá. Na *internet* foram publicadas duas matérias a respeito da demarcação da TI Herarekã Xetá. A primeira, *Demarcação de terra indígena em Ivaté (PR) pode afetar 12 mil funcionários de usina canavieira*, procurou imputar aos xetá suposta responsabilidade por supostos danos que a demarcação de terras indígenas poderia gerar para os proprietários do setor sucroalcooleiro da Fazenda São Francisco e da Usina Santa Terezinha no município de Ivaté. No passado, eles avistam uma terra desabitada, sem seres humanos; no futuro, uma sociedade assolada, sem terra e sem empregos – e os patrões, sem lucro.

O gerente da Fazenda São Francisco, hoje incidente sobre o território Xetá em litígio, e uma das contestadoras do processo demarcatório. Disse José Eduardo Meireles que os Xetá eram índios do Paraguai – ideia recorrente desde o artigo de Loureiro Fernandes à RBA (1959)], e que, portanto, não teriam direito às terras suas que pretendem recuperar no noroeste paranaense. Essas declarações do gerente da fazenda do Bradesco e do apresentador do jornal da televisão dos ruralistas levou as lideranças Xetá a se pronunciarem publicamente. À *UEM*

TV, com indignação Claudemir da Silva disse que se quisessem saber, quem fossem lá em São Jerônimo, que veriam e que os Xetá lhes mostraria '*qual é a realidade*', disse Claudemir (Lima *et al.*, 2017).

“Fazenda São Francisco” é o nome da fantasia da Santa Maria Agropecuária Ltda. e constitui o patrimônio da família proprietária-fundadora do Bradesco: Amador Aguiar (morto em 1991), Lia Maria Aguiar e Rubens Aguiar Alvarez, são seus sócios-proprietários, e administrada pelo neto João Aguiar Alvarez. O CNPJ Matriz, com sede no município de Osasco (SP), tem quatro filiais no Paraná, duas no município de Ivaté, uma em Guairaçá e outra em Jaguapitã. A São Francisco é a filial 4, que fornece cana para a Usina de Açúcar Santa Terezinha Ltda (Usaçúcar), Usaçúcar (dos irmãos Albino, Felizardo, Hélio, Irineu, José e Mauro Meneguetti junto com o cunhado Alberto Seghese e com a irmã Terezinha Meneguetti), com sede e uma filial em Maringá (PR), e mais três, em Paranacity (PR), Tapejara (PR) e Ivaté. Amador Aguiar vendeu a Fazenda São Francisco para a outra empresa dele, a Santa Maria Agropecuária, que ele abriu em 1967, e é um conglomerado de seis fazendas que produzem cana-de-açúcar, gado de corte e laranja<sup>8</sup>; A empresa São Francisco/Santa Maria é a antiga Companhia Brasileira de Imigração e Colonização (COBRIMCO), braço imobiliário do grupo Bradesco que junto com o Governo do Paraná e o Ministério da Agricultura roubaram as terras dos Xetá na década de 1950 (Funai, 2014; A. Silva, 2017).

Hoje, a área compreendida como Serra dos Dourados circunscreve-se nos limites dos atuais municípios de Carboneira, Douradina, Icaraíma, Santa Eliza e Umuarama, distrito de Umuarama (Freire, Silva & Ramon, 2015). A paisagem atual entre Ivaté e Douradina são “[p]lantações de cana-de-açúcar, fazendas de gado, áreas de reflorestamento de pinus e pequenas propriedades”, e entre os atuais donos da terra estão “bancos, usinas de cana, juízes, grandes e pequenos fazendeiros” (Voitch & Busnardo, 2005, s/p.). Na região do município de Ivaté (criado em 1993, desmembrando-se de Umuarama) predominam as lavouras mecanizadas de soja, trigo, milho, cana-de-açúcar, e remanescentes de lavouras de café (Funai, 2013:187), mas também há lavoura com trabalhadores braçais.

Na década seguinte à consolidação da expulsão dos Xetá nos anos 1960, foi a vez da

---

8 Netto, Ibiapaba. “Guardião de um sonho”, *Dinheiro Rural* [online], *Negócios*, ed. 36, out. 2007, Seção Agronegócio <<https://www.dinheirorural.com.br/secao/agronegocios/guardiao-de-um-sonho>>. Amador Aguiar morreu em 1991, e hoje a Santa Maria Agropecuária é administrada pelo seu neto João: “João Aguiar Alvarez, neto do fundador do Bradesco, Amador Aguiar, luta para manter vivo o sonho agropecuário do avô” e “Quero dar continuidade ao trabalho de meu avô e ser reconhecido como um bom criador de nelore”.

expulsão dos pequenos produtores pela concentração fundiária por grandes proprietários e pela mecanização da lavoura. Devido à concentração da produção canavieira nas regiões norte e noroeste do Paraná, mais de 90% da cana produzida no estado é nestas regiões; a região noroeste do Paraná era responsável por quase metade do álcool produzido no Paraná (Souza, 2012, com dados do Iparde, 2012). A Usaçúcar – Usina Santa Terezinha Ltda, instalada sobre as terras dos Xetá, já chegou a ser a mais lucrativa do setor sucroenergético (*Nova Cana*, 2014).

O conflito em torno das terras Xetá persiste até hoje, e a terra ainda não foi demarcada. É para retornar a ela que os Xetá encampam a sua grande *luta*.

## Encontros com os Xetá . Introdução

'Tudo tem *história*'. A frase com que Tikuein Ueiò encerra a narração da história do surgimento da onça<sup>1</sup>, que impactou muito meu pensamento, era reiteradamente dita pelos narradores xetá com quem trabalhou a pesquisadora Carmen Lúcia da Silva quando estes contavam a ela sobre como era a vida do povo Xetá no *tempo do mato* ou *tempo dos antigos*, isto é, no passado, quando ainda viviam em liberdade e autonomia, antes do extermínio que os brancos (*txikãndji*) praticaram contra eles para roubar-lhes suas terras.

Tikuein, pai de meus amigos Dival e Claudemir, junto a outros *parentes* Xetá de Serra dos Dourados, é considerado um grande *líder* dos Xetá na década de 1990 e começo de 2000 – quando subitamente ele morreu em Brasília (DF), em circunstâncias ainda hoje não esclarecidas para os familiares. Outro *líder*, também já falecido, Tuca, dizia que toda forma de existência conhecida tinha uma *história*, '(...) tudo tinha explicação e nós conhecíamos a sua história' (*apud* C. Silva, 2003:183).

Tikuein foi um grande defensor e pesquisador da língua xetá. Quando de sua morte, estava em Brasília trabalhando junto ao linguista prof. Aryon D. Rodrigues, no Laboratório de Línguas e Literaturas Indígenas (LALLI) da Universidade de Brasília (UnB). O prof. Aryon pesquisava a língua xetá ininterruptamente desde a década de 1960, quando, ainda em inícios de carreira, acompanhou o prof. Loureiro Fernandes nas expedições a Serra dos Dourados, e foi, até sua morte nos anos 2000, um grande aliado dos Xetá. Na ocasião, Tikuein também encaminharia na sede da Fundação Nacional do Índio (Funai) questões relativas à demarcação da Terra Indígena Herarekã Xetá.

De Brasília, a família foi notificada por telefone. Foram três ligações, a primeira dizendo que Tikuein havia ficado subitamente doente, na segunda, que estava hospitalizado e, na terceira, com a notícia da morte.

Por cerca de oito dias esperaram pela chegada do corpo de Tikuein, permanecendo em vigília e chorando, em São Jerônimo, para onde parentes de diversas localidades haviam rumado para o funeral. Durante o translato de Brasília para São Jerônimo, foi levado para uma cidade no interior do estado de Minas Gerais, retornando para Brasília após a constatação do

---

1 Em seu livro de inspirado nas narrativas xetá, Wagner Cândido (2017:103) intitula-o *A onça também era índio*.

erro, e, só posteriormente reencaminhado ao Paraná (*Notas de campo*, São Paulo e Curitiba, jan. 2018). Quando chegou, numa espécie de 'latão' do Instituto Médico Legal (palavras de d. Belarmina), o corpo estava repleto de *marcas* roxas (hematomas) nas costas e na cabeça, não se sabe se por espancamento ou devido aos dias e noites em que o corpo permaneceu em trânsito, que alimentaram a desconfiança dos familiares quanto à *causa mortis* firmada na certidão de óbito, ao que solicitaram abertura de investigação policial<sup>2</sup>. Estes detalhes levam seus familiares a desconfiarem de que tenha sido vítima de emboscada, assim como vários outros parentes<sup>3</sup>. A investigação que fizeram à época foi arquivada, segundo disseram, por falta de provas.

Sobre estes hematomas, dona Belarmina salientou que pareciam 'esfolados', como se tivesse sido arrastado, e que havia talvez até folhas nos cabelos. As roupas manchadas de sangue nas roupas que vieram no conjunto de pertences pessoais foram lavadas por suas filhas e sobrinhas, para evitar que fossem vistas por d. Conceição. Ela, então, brigou com elas, porque aquelas manchas poderiam servir a uma investigação. Neste mesmo dia, Belarmina lembrou que quando havia serraria da Funai na TI Mangueirinha, onde nasceu e então morava, parte das lideranças foi ameaçada de *sequestro*, segundo ela, por funcionários da Funai, e tiveram que de lá fugir, escondendo-se em Curitiba, num centro de acolhida a imigrantes, ao qual conseguiram entrar e lá permanecer por dias com ajuda do então procurador-geral do estado, dr. Olympio de Sá Sotto Maior. Foi quando voltaram para Mangueirinha que caminhões da madeireira Slaviero bateram no carro de seu *cunhado* Ângelo Kretã, matando-o – d. Belarmina ficou *cuidando* dele no hospital na cidade de Pato Branco.

Apenas oito anos mais tarde a Funai, em 2013, reconheceria, oficialmente, não ter “dúvida” da existência dos Xetá enquanto povo (A. Silva, 2017).

As *histórias* que os Xetá contam são várias: de como as coisas surgiram ou como vieram a ser o que eram; em alguns casos, quando a história de algo era ainda oculta a quem

---

2 Não tive acesso à documentação do caso, porém, os familiares informaram ao menos quatro *causa mortis*, que teria sido a oficial, “infarte (fulminante)” (A. Silva, 2017:X), “derrame” (Lima *et al*, 2017) e “problemas respiratórios” (A. Silva, 2017:159) e “pneumonia” (d. Belarmina/notas de Campo, Curitiba, 2018).

3 Dona Belarmina também relatou como seu neto (Luis Gustavo, filho de José Ubirajara) foi assassinado pela polícia militar no bairro do Pilarzinho, zona norte de Curitiba, em dezembro de 2017. Ela disse que a polícia alegou que o matou com três tiros pelas costas por terem confundido o adolescente com um bandido que procuravam, e que os agente se contradisseram em vários momentos em seus depoimentos.

narrava ou era entrevistado, respondiam totalmente satisfeitos que 'porque era assim'. Atentemos que nem mesmo este 'era assim' e ponto, é desprovido de profundidade temporal, já que a expressão conota que a atualidade era aquilo que era feito (praticado), mesmo que sem ou com pouca variação, ao longo do tempo – às vezes imemorial(mente). De todo modo, parece ser possível que tudo o que é é aquilo do que se pode contar (um)a *história*; não são as coisas do mundo simplesmente como são vistas ou feitas, ainda que repetidas, mas aquilo do que se pode contar, se pode lembrar. O corolário é o nexos indissolúvel entre narrar e explicar (a origem, a razão de ser).

Saí de São Paulo pensando nas relações entre memória, verdade e justiça com preocupações históricas a partir da experiência com a violência e as expectativas de reparação. Conhecendo os Xetá, e acompanhando-os na medida do possível, fui, como era de se esperar, progressivamente capturado por como faziam para manterem-se vivos e avivarem as coisas com a força de suas próprias vidas, no presente.

As narrativas, imagens de diferentes tempos, reflexões éticas e morais, as ações políticas dos xetá, em especial de sua *líderes e lideranças*, revelaram de tal modo complexas e conduziram minhas preocupações iniciais para problemas relativos à experiência do/com o tempo: como o tempo é vivido, em que termos se distinguem os diferentes tempos e as condições/acontecimento/eventos capazes desencadear a passagem de um tempo a outro e suas formas de expressão.

Expressões como 'passou um filme na minha cabeça', como quando as dizem Claudemir e Dival ao interagir com objetos xetá em reservas técnicas ou em seminários acadêmicos que tematizam suas “memória” e “história” expõem alguns atributos da memória, como o movimento. Sem que se tenha ainda uma imagem nítida deste filme, ele se apresenta como um entrelaçamento de histórias: os dois irmãos lembram-se dos momentos em que o pai lhes contava, ao longo de sua formação, desde quando eram *pequenos* e depois *jovens*, as *histórias do tempo do mato* vinculadas a eles, o que eram, como eram feitos, como eram usados; e a lembrança de que Tikuein, ao contar, se emocionava e chorava não é irrelevante.

\*



Atualmente, o último 'levantamento do povo' feito pelo cacique Dival em 2016 totalizou cerca de 200 (210) pessoas<sup>4</sup>. As indicações que dão Dival, Claudemir e Belarmina, conjugadas à literatura e à documentação, dão conta de uma população que encontra-se dispersa em diversas localidades, áreas indígenas e centros urbanos, no Paraná – TI São Jerônimo (São Jerônimo da Serra), TI *Yvyaporã*/Laranjinha (Santa Amélia), TI Marrecas dos Índios (Guarapuava), TI Mangueirinha (Mangueirinha), TI Rio das Cobras (Nova Laranjeiras), Aldeia Urbana *Kakané Porã* (Curitiba), municípios de Curitiba (bairro Pilarzinho), Almirante Tamandaré (região metropolitana de Curitiba), Douradina e Umuarama (noroeste paranaense/Serra dos Dourados) e Guaratuba (litoral) – e em Santa Catarina – TI Xapecó (Ipuacu, oeste). Há, ainda, um contingente de *parentes* desaparecidos, pois a memória dos Xetá e fontes documentais registram tanto o destino incerto (por fuga, desaparecimento forçado ou “distribuição”) de alguns dos índios encontrados na década de 1950, quanto dão indícios da existência de outros, no Paraná, Mato Grosso do Sul, São Paulo, Goiás e Pará – cf. CEV-PR (2017:153), *Dados sobre os Xetá* (s/n, s/d, Acervo ISA, xtd00011), Ferrarini & Couto Filho (1995:91), *Gazeta do Povo* (1959; 2002), Laming-Emperaire (1964:264), L. Fernandes (1958); Rebecchi (2012), Ribas (2004), A. Silva (2017:19), C. Silva (1998:190-3; 2003)<sup>5</sup>.

As duas localidades onde encontram-se núcleos relativamente estáveis e populacionalmente significativos são na TI São Jerônimo, terras kaingang na bacia do Rio Tibagi, e na *aldeia urbana Kakané Porã*, no bairro Campo de Santana, zona sul de Curitiba,

---

4 As estimativas são baseadas em levantamento realizado pelo cacique Dival, da TI São Jerônimo, com dados de 2016, em bibliografia (Hesse, 2015) e em pesquisa de campo (jan., ago., set. 2017). Quanto a dados de órgãos oficiais, a Funai (2014) contabilizou 156 pessoas e o Siasi/Sesai (2013) 59 – 40 no Dsei Interior Sul e 19 no Dsei Litoral Sul.

5 A figura do *parente* desaparecido é um importante tema para o problema da presença, e que tem também a sua marca temporal, de modo que o passado torna-se uma hipótese que vale a pena ser posta à prova, capaz de desencadear movimento, buscas para traçar e desvendar o enigma. Ewa Domanska (2006), tratando da figura do desaparecido – político, da ditadura – na Argentina, numa reflexão acerca da “presença”, aponta para o seu *status* ambivalente, ele é vivo ou morto, em que resiste a estrutura oposicional entre ausência *versus* presença. Conquanto a reflexão de Domanska aborde exumação de corpos, que inscrevem o passado materialmente em formas de ossos, cinzas etc. – “[n]este contexto”, asserta a autora, “o corpo desaparecido é um paradigma do passado em si [*itself*], que é contínuo com o presente e descontínuo a partir dele”, simultaneamente “é e não é” (*Idem*, p. 337, tradução minha) –, cabe apenas reter a concepção do desaparecido como presença-ausente, que implica certa articulação espaço-temporal, que, no caso, é vivida pelo familiar que busca. Ao mesmo tempo que dá materialidade (pela ausência) ao passado, o “desaparecido” não permite interpretar o tempo enquanto passado *versus* presente. Em seu argumento, Domanska aponta que o pensamento (acadêmico, *scholar*) concebe o passado em termos de representação, e propõe, como uma mudança de foco de atenção, a noção de “presença”, privilegiando sua dimensão espacial (diferenciando uma presença “diante de mim” de outra) e ao aspecto material dos “traços” do passado, e não em termos de sua textualidade ou conteúdo.

nos quais houve fixação mais recentes de dois grupos familiares ligados a dois patriarcas. As trajetórias de constituição desses núcleos é indissociável das trajetórias de deslocamento, as *caminhadas*, dos próprios patriarcas, motivo de os locais de nascimento e de moradia de seus *descendentes* serem os mais variados.

Em São Jerônimo estão os descendentes de Tikuein, que tem o sobrenome Silva, e mais recentemente para lá mudou-se a *tia* ã (Maria Rosa Padilha) e seu esposo (guarani) seu Carlos, vindos da TI Rio D'Areia (município Inácio Martins, PR). Em *Kakané Porã* estão *tia* dona Belarmina, ex-esposa de Tuca, e seus filhos e netos, que tem o sobrenome Paraná. Na *reserva* Marrecas dos Índios mora o *tio* Kuein, o homem xetá mais velho vivo hoje, que não se casou, e até recentemente morava em companhia de seu *sobrinho* Tiquein Xetá, policial militar falecido em 2017; junto dele há bastante está dona Helena, mulher kaingang e viúva de Tuca, que vem *cuidando* dele, dadas as limitações que tem desde que teve um acidente vascular cerebral (AVC).

Na TI *Ywy Porã/Laranjinha* mora um dos filhos de Tikuein, Adriano. Nas áreas rurais do noroeste moram duas *tias*, Tiguaá, de sobrenome Brasil, em Douradina, e Tiguzinha, de sobrenome Tiguaá, em Umuarama, ambas as únicas que, embora morando na *cidade*, retornaram e residem à região de Serra dos Dourados. Na região metropolitana de Curitiba, em Almirante Tamandaré, mora um dos filhos de Belarmina, e outro foi para Guaratuba, no litoral. Rondon, a esposa Librantina e filhos, com o sobrenome Xetá, moram na TI Xapecó (SC).

### **Povos Indígenas e Justiça de Transição: o “caso” Xetá (ponto de partida) . I**

Não que aquela fosse a primeira vez que eu ouvia falar do povo Xetá, povo tupi-guarani do noroeste do Paraná, mas a primeira vez que sua imagem se fixou em minha mente foi em 2014. Havia acabado de concluir o bacharelado em ciências sociais e iniciar um estágio, pela licenciatura, no Instituto Socioambiental, que naquele momento colaborava, junto a diversos outros movimentos, atores, instituições de diversos tipos e lideranças da sociedade civil, com as pesquisas do grupo de trabalho da Comissão Nacional da Verdade

(CNV) sobre povos indígenas, e nossa equipe a elas se integrou. De nossa parte, tratou-se de um trabalho de pesquisa, organização, sistematização e análise dos materiais de subsídio recebidos de diversos locais do país, reunidos como subsídio, e, em alguns casos, documentação, para as pesquisas, que tem a especificidade de terem sido fundamentadas em peças antropológicas de diversos tipos.

A CNV foi criada pelo decreto presidencial n. 12.528 em 2011, como resultado de uma longa e intensa luta de vítimas, mortos e desaparecidos, seus familiares e movimentos de direitos humanos que, já na década de 1980 propunham a instituição de uma comissão de inquérito no Congresso Nacional para esta apuração, e que, em 2009, por indicação deles durante a 11ª Conferência Nacional de Direitos Humanos, em 2008, tornou-se questão de estado, fixada no Plano Nacional de Direitos Humanos – 3 (PNDH-3), publicado no ano seguinte (cf. Bigatão e Winard, 2014; Politi/NPMP, 2011; Quinalha & Teles, 2013);<sup>6</sup>. Vinculada à Casa Civil da Presidência da República, e de existência delimitada tão somente no período de seu funcionamento, até 2014, teve por missão apurar, por meio de pesquisas sistemáticas, graves violações de direitos humanos ocorridas cometidas no período 1946-1988 (fixado pelo artigo 8º do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição” de 1988).

Uma comissão da verdade no Brasil foi considerado “objetivo estratégico” para o “preenchimento das lacunas existentes na história do nosso país em relação a este período” e “fortalecimento dos valores democráticos”, nas palavras de mensagem enviada pelo Presidente da República Luiz Inácio Lula da Silva ao Congresso Nacional, em conformidade com Exposição de Motivos (n. 14/2010) elaborada conjuntamente pelos ministros Paulo

---

6 A promoção da “apuração e o esclarecimento público das violações de Direitos Humanos praticadas no contexto da repressão política ocorrida no Brasil no período fixado pelo artigo 8º do ADCT da Constituição, a fim de efetivar o direito à memória e à verdade histórica e promover a reconciliação nacional” foi elencado como “objetivo estratégico” (I) da Diretriz 23 do Eixo Orientador VI – Direito à memória e à verdade do PNDH-3. Enquanto “ação pragmática” deste objetivo estratégico, previa-se a criação de grupo de trabalho interinstitucional para elaboração de “projeto de lei que institua Comissão Nacional da Verdade” (PNDH-3, p. 212). O GT seria instituído pelo Presidente Lula em decreto de 13 de janeiro de 2010 <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/sn/2010/decreto-50815-13-janeiro-2010-600463-publicacaooriginal-122413-pe.html>> e enviou à sanção presidencial o projeto de lei que recebeu o n. 7.377, enviado ao Congresso Nacional, no que foi alterado, recebendo o n. 7.377 <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2007-2010/2010/Decreto/D7177.htm#art1](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Decreto/D7177.htm#art1)>, do qual, segundo o Palácio do Planalto, “[n]ão consta revogação expressa” (cf. Politi/Núcleo de Preservação da Memória Política, 2011). A trajetória dos debates suscitados pelas propostas de criação de uma comissão da verdade em reportagens informativas, editoriais, colunas opinativas e entrevistas publicados nas edições impressas dos jornais *Folha de S. Paulo* e *O Estado de S. Paulo* no período de dezembro de 2008 a novembro de 2011 foi mapeada por Juliana Bigatão & Érica Winand (2014).

(Direitos Humanos), Nelson Jobim (Defesa), Luiz Barreto (Justiça) e Paulo Bernardes (Planejamento, Orçamento e Gestão) quando da ocasião da primeira tentativa de criação de um órgão deste tipo<sup>7</sup>.

O Grupo de Trabalho sobre Violações de Direitos Humanos no campo ou contra indígenas foi instituído pela Resolução n. 5 da CNV (5. nov. 2012), e coordenado pela psicanalista e jornalista Maria Rita Kehl; seus resultados foram apresentados capítulo cinco do volume II do Relatório, destinado aos “Textos Temáticos”, intitulado “Violações de direitos humanos dos povos indígenas”. Consideradas as condições, políticas, logísticas e de tempo, o GT estabeleceu por escopo um conjunto de dez casos documentados – Kajkwakratxi (também Tapayuna, jê, bacia do Rio Xingu, oeste de MT), Parakanã (tupi-guarani, sudeste do PA), Araweté (tupi-guarani, sudeste do PA), Ukaragma (também Arara, karib, vale médio do Rio Xingu, sudeste do PA), Krenakore (também Panará, jê, sudeste do PA), Waimiri-Atroari (sudeste de RR e nordeste de AM), Cinta-Larga (RO), Xetá (noroeste do PR), Yanomami (RR), Xavante de Marãiwatsédé (nordeste de MT) e Kaiowá e Guarani (sul de MS e noroeste do PR) – que serviriam de paradigma para caracterizar o caráter “sistêmico” das violações de direitos humanos de pessoas e grupos indígenas e que, dada esta mesma limitação, visto que o número de povos indígenas reconhecidos no país somam, hoje, 305 (IBGE, 2012), podendo-se, por eles apenas “entrever a extensão real desses crimes, avaliar o quanto ainda não se sabe e a necessidade de se continuar as investigações” (CNV, 2014:204).

Na divisão interna dos casos, me foi atribuído levantar informações sobre a história do extermínio dos Xetá no âmbito da implementação dos projetos públicos de colonização (chamada colonização dirigida) levados a cabo pelos governos paranaenses no período 1940-60, e que juntamente ao caso da remoção forçada dos Kajkwakratxi (Tapayuna, jê, MT), figurariam no relatório como casos emblemáticos de “desagregação social e extermínio” decorrentes de ação-e-omissão politicamente motivadas de agentes de estado, no âmbito da implementação de políticas públicas (contemplada aí a própria política indigenista) no período 1946-88, marco temporal – da CNV<sup>8</sup>.

Com o advento das comissões da verdade, notadamente a CNV, mais recentemente, antropólogos passaram a realizar etnografias centradas nas memórias de “eventos”, como as

---

<sup>7</sup> Os trechos da referida *Mensagem* (MSC 229/2010) são, literalmente, as palavras iniciais, após a “Apresentação”, assinada pelos seus membros, do Relatório Final da CNV (2014:20) – não a encontrei disponível *online* o inteiro teor.

trajetórias das memórias da Guerrilha do Araguaia pelo Aikewara (Calheiros, Ferraz, T Surui & Y. Surui, 2014; Ponce Garcia, 2015), as perspectivas dos Tikmũ\_ün (Maxakali) do Vale do Mucuri sobre a Guarda Rural Indígena dimensionadas em termos de guerra (Berbert, 2017), para citar apenas alguns, enquadrando-as nos temas, problemas e objetivos políticos inscritos no processo transicional brasileiro.

Iniciativas indígenas começaram por renovar o debate e ampliar o conhecimento do que se passou com eles no período em exame, destaque sendo, sem prejuízo da muitas outras, a execução uma “investigação documental, bibliográfica e de cunho antropológico” encampada pelos Aikewara (também conhecidos por “Surui” do Pará, tupi-guarani, sudeste do PA) para esclarecer, desde a sua perspectiva, o seu “envolvimento forçado” com as operações das Forças Armadas de extermínio das guerrilhas de resistência à ditadura organizadas pelo Partido Comunista do Brasil (PCdoB), aquela realizada em seu território na região do Bico do Papagaio, e que se reconhece por “guerrilha do Araguaia”. Entre os Aikewara, a pesquisa foi elaborada no mesmo movimento de requerimento de reparações nos termos do Regime do Anistiado Político (Lei n. 10.559/2002), tendo sido entregues à Comissão de Anistia do Ministério da Justiça dezesseis requerimentos, dos quais 14 obtiveram êxito. O relatório “*O tempo da guerra*” – os Aikewara e a guerrilha do Araguaia (Calheiros; Ferraz; T. Surui; Y. Surui, [Org.], 2014:4) é explícito no sentido de estabelecer a verdade sobre a mentira, o estigma:

“Este relatório resultou do pedido de integrantes da sociedade *aikewara* de uma investigação documental, bibliográfica e de cunho antropológico, realizada ao longo de 2013, acerca do seu envolvimento forçado com a repressão ao movimento guerrilheiro do Araguaia, posta em prática pelas Forças Armadas na primeira metade da década de 1970. Até aqui, os *Aikewara* conviveram com o estigma de terem sido 'colaboradores' das forças repressivas, imposto pelos familiares dos mortos e desaparecidos, pelos militantes sobreviventes, por pesquisadores, jornalistas, militares, agentes governamentais e, muitas vezes, também pelos regionais, seus vizinhos.  
(...)”

A experiência dos Aikewara, marco nos pleitos indígenas na justiça de transição brasileira é retomada em termos políticos por Calheiros (2015) e como objeto etnográfico por

---

8 Na ocasião, realizei levantamento de informações, estritamente em fontes bibliográficas e documentais, sobre graves violações de direitos humanos do povo Xetá no período 1946-1988, consubstancializado no relatório de subsídio *Desagregação social e extermínio dos Xetá durante a colonização do noroeste do Paraná*, como parte das contribuições da força-tarefa do Instituto Socioambiental ao Grupo de Trabalho sobre Graves Violações de Direitos Humanos no Campo ou contra Indígenas da CNV.

Andrea Ponce Garcia (2014; 2015)<sup>9</sup>.

Já em 2012, o blog *Resistência Indígena Continental* entrou em contato com organizações de direitos humanos, questionando-as sobre a ausência de debates e mesmo informações sobre a questão indígena na ditadura civil-militar. “Para nós, foi uma porrada, uma surpresa”, diria ao jornal *Carta Maior* o ativista de direitos humanos Marcelo Zelic, do Grupo Tortura Nunca Mais-SP e da Comissão Justiça e Paz da Arquidiocese de São Paulo (CJP/SP), “Desculpa aí, mas do que vocês estão falando?”, questionamos. Começamos a nos corresponder com estes indígenas, trocar *e-mails*, documentos, e iniciou-se o processo de conversar com outras entidades (...)” (Passos, *Carta Maior*, 2012, s./p.).<sup>10</sup> Juntaram-se, então, à CJP e ao GTNM-SP a Associação Juizes para a Democracia (AJD) e Armazém Memória, com adesão posterior da Koinonia Presença Ecológica e Serviço (Koinonia) e Instituto de Políticas Relacionais (IPR), apresentaram à CNV em novembro daquele ano um levantamento preliminar que justificasse a pertinência da criação de um “eixo” indígena em seu escopo de investigações (*Povos Indígenas e Ditadura Militar...*, 2012:3).

Na oportunidade de uma reunião com os membros da CNV, realizada no escritório da Presidência da República na Av. Paulista, São Paulo (SP), acompanhando conjuntos de documentos, foi assistida uma mensagem em vídeo do *tuxaua* Kaxalpynia Runayke Yagua, do povo Yagua (norte da Amazônia, fronteira Brasil, Colômbia, Peru), do Acre, *liderança* da *Resistência Indígena Continental*, do *Movimento Indígena Revolucionário* (MIR) e da Universidade Intercultural Indígena Aldeia Maracanã (UIIAM) (*Povos Indígenas e Ditadura Militar...*, 2012). No ano anterior o *tuxaua* havia publicado a *Carta contra as torturas dos indígenas*, denunciando repressões por forças militares no estado do Rio de Janeiro, mas nesta mensagem ele considerava a importância do conhecimento do passado para a construção do futuro – ‘um novo Brasil’, ele dizia –, destacando o aspecto prospectivo da rememoração, e a circunstância da CNV como um ‘milagre do Grande Espírito’. Resumindo suas palavras:

“(...) Saber também índio o seu passado. Porque assim, nós, também, como indígenas, nossos tataravós, bisavós, sempre eles falavam a nós que ‘vai chegar um dia em nossas terras indígenas o *branco*, e o *branco* que vai chegar nós temos que esticar a mão e dizer: ‘Oh, rapaz! Vamos trabalhar neste Brasil,

---

9 Sobre o relato da CNV sobre o “episódio que se tornou conhecido como Guerrilha do Araguaia”, cf. cap. 14 de seu relatório final (CNV, 2014:670-701).

10 Blog *Resistência Indígena Continental* <<http://resistenciaindigenacontinental.blogspot.com.br>>, acesso em mai. 2018.

branco, preto, índio, todas as raças, vamos trabalhar, construir um novo Brasil (...)’

(...) Nós esperamos anos e anos para saber nosso passado. Chegou o momento de saber nosso passado. (...). Agora, com esta comissão da verdade nós vamos realmente construir um novo Brasil. E, falar a todos aqueles que realmente Brasil precisa fazer uma nova evolução. Para que? Para que nós, no Brasil, no mundo inteiro vem aqui que tem uma raça de mistura de culturas, então estas culturas todas se envolvam com a comissão da verdade. Assim, nós, falar que realmente, agora, para nós, se cumpre a última profecia. Nós estamos esperando esta última profecia, porque o nosso planeta Terra foi feito por profecias – profecia um, profecia dois, profecia três, profecia quinze, profecia dezoito... Nós, índios, somos a última profecia, que se vai fechar. E, o Grande Espírito, ele ouviu o clamor do povo. Ouviu! [começa a chorar] Os índios que morreram... Ouviu, o Grande Espírito, o clamor de um povo há quinhentos anos que vem pedindo: Justiça! Justiça! Justiça! Chegou a hora, chegou. E por isso nós pedimos ao grande Espírito, ao Cosmos, que ele vai dar a nós, construir um novo Brasil. (...)” (Kaxalpynia Runayke Yagua )<sup>11</sup>

Já instituído o Grupo de Trabalho específico na CNV, a força-tarefa da pesquisa coletiva procurou por instituições e acervos relativos a povos indígenas, ampliando ainda que timidamente a rede de colaboração na sociedade civil. O assunto era tido por algo inédito no campo da justiça de transição, e acarretou desafios e mesmo impasses conceituais, que (re)abrem debates na academia, antropologia e historiografia da ditadura sobretudo. O período foi marcado por experiências que inauguraram a participação de pessoas e coletivos indígenas nos processos relativos aos direitos à memória, à verdade e a justiça dos crimes da ditadura, em curso no país.

Já antes dos Aikewara, havia já Tiuré Potiguara (Potiguara, tupi-guarani, Baía da Traição, PB), primeiro indígena a ser declarado anistiado político no país, dois anos após seu retorno do exílio de vinte e cinco anos no Canadá.

Tiuré, também José Humberto Costa Nascimento, é filho de pai potiguara a mãe não-indígena, nascido numa cidade da Paraíba. Foi para Brasília quando o pai conseguiu lá emprego de motorista – morreu anos depois em acidente automobilístico não esclarecido.

---

11 “Tuxaua Kaxalpynia e a Comissão Nacional da Verdade”, *Nações Indígenas (Youtube)*, 2012. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=ahPdJqE41nE>>, acesso em mar. 2018. Kaxalpynia inicia sua fala dizendo que “[a] minha tribo indígena, do estado do Acre, são tribos isoladas (...)”. Em outra publicação (Universidade Intercultural Indígena Aldeia Maracanã, 2013), o *tuxaua* é designado da “cacique da etnia Korubo” isolados do Vale do Javari. É uma das *lideranças* do *Movimento Indígena Revolucionário* (MIR), da *Resistência Indígena Continental* e da UIIAM.



Quando era funcionário da Funai, convenceu-se de que o governo queria eliminar os índios: 'Vários documentos que passaram pelas minhas mãos demonstravam que este era o objetivo' (*O Globo*, 2013). Convidado pelo cacique Kohorekun, juntou-se aos Parkatejê (timbira ocidental, tronco linguístico Jê) do sul do Pará, declarando guerra à ditadura, enfrentando tanto os donos de castanhais que exploravam o trabalho escravo indígena como empreendimentos desenvolvimentistas que vinham sistematicamente exterminando índios. 'Viajei disfarçado, sem documentos, e, por isso, consegui me misturar aos índios da região e não ser reconhecido. Mas logo que a Funai soube que eu estava na área, a Polícia Federal já começou a me procurar por lá até de helicóptero' (*Carta Maior*, 2013), vivendo também junto aos Aikewara durante o período da guerrilha, motivos pelos quais foi considerado subversivo e terrorista, sendo monitorado, preso e torturado, teve sua casa incendiada, nas décadas de 1970 e 1980.

Durante o julgamento do caso a Comissão de Anistia solicitou que Tiuré comprovasse sua ascendência indígena, o que foi resolvido aos olhos do órgão com um laudo antropológico – especialmente o produzido por Iara Ferraz. Contudo, e fundamentalmente, os novos aportes que a perspectiva indígena necessariamente traz para a justiça transicional brasileira, que já se fazem sentir, obrigará necessariamente à sua reformulação tanto do ponto de vista conceitual quanto das formas e modos dos mecanismos (institucionais, legais, culturais, etc.) que a implementam, o que, aliás, foi reconhecido pela relatora do caso de Tiuré na Comissão de Anistia, a advogada Sueli Belatto:

“Eu precisei abstrair e me afastar dos conceitos de perseguido político tradicional, porque ele não era o estudante expulso da universidade porque participou de um protesto e nem o operário demitido da fábrica porque fez greve: era alguém que lutava quase que pelo direito de sobreviver” (*Carta Maior*, 2013).

Aprovado o parecer de Bellato por unanimidade pelos demais membros daquela comissão, Tiuré recebeu, a título de reparação, indenização equivalente a noventa salários-mínimos, dinheiro que disse desejar empregar numa proposta inicial de criação de uma espécie de Comissão Nacional da Verdade Indígena: 'Eu quero começar a pesquisa pelos locais onde passei e vi muita coisa, mas pretendo também estimular outras aldeias e outros



povos a aderirem a esta luta'. Tiuré considera que, antes de tudo, o seu reconhecimento mesmo como refugiado político no Canadá tenha sido a primeira condenação internacional que o estado brasileiro tenha recebido por “crime político contra indígena”<sup>12</sup>.

Além da CNV, comitês e comissões estaduais no Amazonas, Minas Gerais, Paraná e São Paulo, especialmente, dedicaram-se à pesquisa sobre povos indígenas, contudo, seus resultados foram publicados em momento já avançado dos prazos de conclusão do curso de mestrado, inviabilizando-se, assim, a sua consideração no presente trabalho, restando como tarefa a ser executada em momento oportuno<sup>13</sup>.

### **Dos arquivos sobre os Xetá ao *peçoal* Xetá (primeiro movimento) . I.i**

Publicado o Relatório da CNV ao final de 2014, mesmo ano em que a Funai publica o Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Herarekã Xetá, parte do grupo de pesquisadores antropólogos manteve-se em atividade ensaiando uma plataforma de pesquisa sobre povos indígenas e ditadura militar operando, inicialmente, num recorte temporal restrito ao período do Brasil republicano tomando por material os acervos conformados pelas comissões da verdade, vislumbrando as possibilidades antropológicas, históricas, políticas e jurídicas abertas nos campos da memória e da justiça de transição com grupos indígenas.

Considero, para todos os efeitos, a acepção “holística” (ICTJ, 2009; Quinalha, 2014:143) do conceito de justiça de transição, ou justiça transicional, que vem sendo considerada pelas ciências sociais e por organismos internacionais de direitos humanos, enquanto um conjunto de ações diversas, políticas, judiciais, culturais, científicas e outras,

---

12 Informações sobre a *luta* e a anistia política de Tiuré Potiguara são com base nas reportagens dos jornais *Carta Maior* e *O Globo* – no tocante a anistia para indígenas não há pesquisas, além da reflexão já citada de Calheiros (2015) e aquela que rascunhamos, eu e Edilene (Lima & Pacheco, 2017). Reportagens disponíveis em <<http://bit.ly/2EONKuF>> e <<https://glo.bo/2EP60Eb>>, acesso em abr. 2018. Na foto que ilustra reportagem de *Carta Maior*, Tiuré aparece ao lado de um cartaz com letras vermelhas com a inscrição 'Precisamos de guerreiros indígenas'.

13 Uma delas, a CEV-SC, após listar os povos indígenas habitantes no estado conclui “Não pesquisamos estes grupos” (CEV-SC, 2014:15), figurando em seu relatório final apenas um depoimento do historiador prof. Clovis Brighenti, então também membro do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), colhido em audiência pública (CEV-SC, 2014:87-8).

com vistas a “enfrentar” ou “responder” ao enfrentamento do(s) legado(s) de violência massiva de regimes autoritários ou guerras civis, no intuito de estabelecer novos marcos políticos de relação e de moralidade orientados pelo princípio de não repetição, o “Nunca mais” (cf. UN Security Concil, 2004; ICTJ, 2009), via de regra organizadas em quatro eixos principais – *i.* reparações às vítimas pelos danos causados, *ii.* direito à memória, *iii.* direito à verdade, *iv.* direito à justiça – . Ou, conforme a definição do politólogo Louis Bickford<sup>14</sup>, que é recepcionada nos estudos brasileiros atinentes à temática (cf. Torelly, 2010; Soares/MPU, s./d.):

“Justiça de transição refere um campo de atividade e de investigação [*inquiry*] focado em como sociedades lidam [com] legados de abusos de direitos humanos, atrocidades em massa, ou outras formas de trauma social severo do passado, incluindo-se genocídio ou guerra civil, no intuito de construir um futuro mais democrático, justo ou pacífico” (Bickford, 2004:1045, tradução livre).

No Brasil, os debates públicos hoje norteadores relativamente a povos indígenas são as Recomendações do Relatório Final da CNV (CNV, 2014:253-4) e as Resoluções da I Conferência Nacional de Política Indigenista, no Eixo 6 - “Direito à memória e à verdade” (I CNPI, 2015). O tema também é objeto de pesquisa e atuação do Fórum sobre Violações de Direitos dos Povos Indígenas (FVDPI/Andhep), seu Grupo de Trabalho Memória e Violência, do Observatório dos Direitos e das Políticas Indigenistas (OBIND/ELA-UnB) e seu Grupo de Estudo GT Direitos Humanos, Justiça e Reparação, do Grupo de Trabalho Povos Indígenas e Ditadura Militar na 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do Ministério Público Federal<sup>15</sup>.

Foi no bojo deste processo que conhecia a prof. Edilene Coffaci de Lima, minha orientadora hoje, que realizava trabalho análogo para a Comissão Estadual da Verdade do Paraná “Teresa Urban”, então ainda em atividade, e que a partir de então passava a realizar pesquisas com os Xetá também, após cerca de vinte anos de trabalho junto aos Katukina (pano), no Acre, entre os quais realizava pesquisas desde o mestrado e doutorado (E. Lima, 1994; 2000). É deste processo que surge o projeto de Mestrado, e as perspectivas de minha

14 In *Enciclopédia do genocídio e crimes contra a humanidade* (*Encyclopedia of Genocide and Crimes Against Humanity*, no original em inglês)

15 Fórum sobre Violações de Direitos dos Povos Indígenas (FVDPI/Andhep) <<http://www.fvdpi.andhep.org.br/>>, do Observatório dos Direitos e das Políticas Indigenistas (OBIND/ELA-UnB) <[www.obind.eco.br](http://www.obind.eco.br/)>, Grupo de Trabalho Povos Indígenas e Ditadura Militar na 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do Ministério Público Federal <[www.mpf.mp.br](http://www.mpf.mp.br/)>.

primeira aproximação os Xetá.

Neste mesmo período, ainda, minha colega de São Paulo, Roberta Hesse, realizava pesquisa de iniciação científica em antropologia sobre a territorialidade em São Jerônimo, motivo pelo qual já a havia visitado. Além da saudade, Roberta sentia-se em falta com um senhor kaiowá-guarani de lá, o Carlos Cabreira, devendo-lhe um exemplar da edição do jornal *O Kula* que havia publicado um texto sobre o *teko* (“modo de ser”) dos Guarani a partir das ideias dele<sup>16</sup>. Para ela era a oportunidade de saldar a dívida com o Cabreira, e para mim, o início de uma jornada que tem neste texto apenas um primeiro descanso. Um convite, encorajamento e incentivos definitivos me foram oportunizados em um projeto do CNPq, e, rumando ao desconhecido, fui<sup>17</sup>.

## Primeiro encontro . I.ii

Com cópia do Relatório da CNV no *pendrive* segui à São Jerônimo, em companhia de Roberta, para conhecer os Xetá, apresentar-lhes o documento e propor-lhes esta pesquisa. Haveria a reunião de um tal “GT Xetá”, e desde o noroeste paranaense respondiam a nossos *e-mails* dizendo que aquela seria uma ocasião adequada para tratar dos assuntos que eu os levaria. Esta primeira visita a São Jerônimo foi mediada por Maicon Marcante, que primeiro nos recebeu e acolheu em sua casa na cidade vizinha de São Sebastião da Amoreira; historiador de formação que atua nas áreas indígenas mediando as relações com o Consórcio Energético Cruzeiro do Sul na implementação de compensações por impactos socioambientais barragem da Usina Hidrelétrica Mauá instalada no Rio Tibagi, iniciou a

---

16 *O Kula* é um jornal do corpo discente do curso de ciências sociais da USP editado pelo seu Centro Universitário de Pesquisas e Estudos Sociais “Ísis Dias de Oliveira”, seu centro acadêmico. (Hesse, Roberta. “Conversas de campo”, *O Kula – espaço de troca entre estudantes de Ciências Sociais da USP*, v. (2), 2015, São Paulo: CEUPES Ísis Dias de Oliveira – Centro Acadêmico de Ciências Sociais da USP. 2015).

17 Além de convite e encorajamento, foram disponibilizados recursos do Projeto Bases para por meio do Projeto “Bases para um programa brasileiro de pesquisa intercultural e de fortalecimento da produção local de conhecimentos”, do CNPq (Processo 403823/2012-9), coordenado pela Prof. Manuela Carneiro da Cunha.

operação comercial em 2012<sup>18</sup>. “Amoreira” dista de São Jerônimo cerca de 40 km de estrada pavimentada, que percorríamos de carro, seguindo Maicon, e pela rodovia serpenteando usinas e imensos campos de trigo.

Em São Jerônimo fomos recebidos na reunião do GT Xetá, da qual participavam os *cacique* Dival, o *vice cacique* Claudemir e André, um jovem *liderança* (conjunto de figuras que conforma a *autoridade*) e alguns parentes mais velhos dos xetá na TI (*tia* ã, sobrevivente, Zezão, um dos filhos de Tikuein, *irmão/compadre* de Dival e Claudemir e *sobrinho* de ã)<sup>19</sup>, um procurador da República, representantes do PCA e dos cursos de agronomia e artes cênicas da UEM, da *Community Supported Agriculture* (CSA) – Londrina, Roberta e eu, com acompanhamento do *cacique* kaingang *parceiro* João da Silva. Na reunião havia tensão e expectativa. Desde a publicação do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da TI Herarekã Xetá pela Funai no ano anterior, os Xetá avaliavam a viabilidade e as possibilidades estratégicas de retorno à área.

O GT é uma instância em que são tratados os *assuntos Xetá* com os atores *não-indígenas* neles implicados ou dispostos a *lutar* do lado deles, criado em 2012 por iniciativa da Procuradoria da República/Ministério Público Federal em Umuarama, que o propôs ao Programa Multidisciplinar de Estudo, Pesquisa e Defesa da Criança e do Adolescente da Universidade Estadual de Maringá (PCA/UEM) e à comunidade xetá em São Jerônimo; aceita a proposta do MPF, no mesmo ano o GT foi instituído, e se reúne regularmente para o encaminhamento de demandas, políticas, assistenciais, jurídicas, sobretudo, entre outras<sup>20</sup>.

O GT espacialmente se organiza em forma circular, com os participantes distribuídos em círculo, em volta de uma mesa ou em cadeira dispostas em semicírculo. São realizados

---

18 O Consórcio Energético Cruzeiro do Sul é formado pela Companhia Paranaense de Energia e a Eletrosul Centrais Elétricas S.A. (da Eletrobras). A UHE Mauá é uma das que a Eletrosul tem participação, além das UHEs Jirau e Teles Pires. Área de Influência: oito TIs. O Projeto Básico Ambiental Indígena reconheceu a área de incidência de impacto sobre oito terras indígenas (Mococa, Queimadas, São Jerônimo, Barão de Antonina, Apucarantina, Laranjinha, Pinhalzinho e Iwy Porã), às quais destina 34 programas voltados à “natureza” e à “promoção social”. O PBA-Componente Indígena pode ser conferido em <[www.usinamaua.com.br](http://www.usinamaua.com.br)>.

19 Claudemir, quando estávamos almoçando, anos depois, em Curitiba, disse que Zezão é o mais velho dos irmãos, mas não dos *legítimos* filhos de Tikuein, sendo estes os consanguíneos.

20 A proposta de criação do GT, e o convite ao PCA/UEM, endereçado (nominalmente) à Maria Angelita Silva, chegou em 18 de setembro de 2012, via *e-mail* (A. Silva, 2017:127; UEM TV, 2013). Relatórios das reuniões do período, inclusive esta de setembro de 2015, foram publicados pela educadora social Maria Angelita da Silva, que compõe o GT pelo PCA/UEM (A. Silva, 2017).

geralmente em locais destinados a atividades coletivas, como reuniões, festas, bailes, cerimônias etc., como foi o caso da reunião em que estive, com bancos dispostos encostados à grade de madeira de uma espécie de curral, que margeia o círculo interno, coberto de palha e com um cercado de madeira. À frente havia uma mesa, posicionada no canto oposto ao da entrada (porteira), e que define a parte frontal onde tem assento as autoridades, naquela ocasião, o *cacique*, o *vice cacique* e o procurador da República; os bancos, com os demais participantes, são aquelas dispostos pelas laterais em semicírculo –, coberta com uma toalha de mesa soterrada por pastas de documentos; a composição da mesa, ao que se indica, é condicionada à pauta da reunião, e naquele dia seriam tratados, prioritariamente, os andamentos jurídicos do processo demarcatório da Terra Indígena Herarekã Xetá e esclarecimentos sobre as circunstâncias da morte do líder Tikuein em Brasília em 2005 a serem informados pelo representante do Ministério Público Federal, assuntos relativos a projetos agroflorestais e turismo ecológico/sustentável e comunitário, bem como o lançamento do CNPJ da Associação Indígena da Etnia Xetá (AIEX).

A ocasião foi designada, na pauta, e nas *falas* dos organizadores do GT como *lançamento* do CNPJ da Associação AIEX, e foi de fato uma espécie de cerimônia: os Xetá haviam conseguido regularizar a associação no Cadastro Nacional de Pessoas Jurídicas do Brasil como “organização sem fins lucrativos” no ano anterior, mas não haviam finalizado o processo de sua organização, e por isso ainda não a haviam anunciado publicamente, o que foi feito ali pelo *cacique* Dival, seu *presidente*, que segurava a pasta preta que detinha o CNPJ e o Estatuto Social. Com a AIEX, pretendem obter recursos em dinheiro e equipamentos (como computadores) por meio de editais e outras formas de financiamentos de órgãos públicos para a estruturação e manutenção do seu próprio<sup>21</sup>.

Quanto à questão da terra, as informações trazidas pelo procurador da República, o 'doutor' Robson, eram de justificativa à lentidão do processo demarcatório e, finalmente, à sua indefinição: havia oito contestações judiciais, que demandavam “serem bem embasados para não resultar no arquivamento do processo”, prejudicado o trabalho pela desproporção entre a grande demanda e a pequena equipe do MPF.

---

21 Não foi relevante, por enquanto, examinar o Estatuto Social em si. Remarque-se no entanto, que para formulá-lo, os Xetá obtiveram colaboração de profissionais não-indígenas da educação e direito.

O processo demarcatório<sup>22</sup> fora iniciado em 1999, após uma intensa mobilização política dos Xetá, que obtiveram um acordo entre o Governo do Paraná (governador Jaime Lerner) e a Fundação Nacional do Índio (Funai) para o início dos estudos de identificação e a tomada de medidas para promover o seu retorno às suas terras em Serra dos Dourados (no município de Ivaté), que os Xetá reivindicam que já seja entregue com casas para morar. Ao longo de 15 anos aproximadamente, os Xetá mais velhos, considerados “guardiões da memória” do *povo*, colaboraram intensamente nos trabalhos do Grupo Técnico da Funai, coordenado pela antropóloga Carmen Lúcia da Silva, que com eles vinha realizando pesquisas desde o começo da década de 1990 – seu doutorado, inclusive, foi realizado simultaneamente a primeira etapa dos trabalhos de identificação e delimitação territorial, no começo dos anos 2000. A memória dos sobreviventes Xetá (isto é, suas lembranças do passado) foi fundamental e revelou-se em toda sua potência, em tudo o que eles identificavam enquanto andavam pela área, hoje não mais uma floresta densa, e sim um deserto, posicionando locais, pessoas, acontecimentos, seres...<sup>23</sup>

Havia alguns anos já que os trabalhos técnicos da Funai estavam paralisados, sendo retomados apenas por força de uma Ação Civil Pública movida pelo Ministério Público Federal em 2010, no ano seguinte em que a TI Xetá foi levada à debate na Câmara dos Deputados por parlamentares da Frente Parlamentar Agropecuária (FPA) que detém “redutos” econômicos e eleitorais no noroeste paranaense<sup>24</sup>.

O Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) da Terra Indígena Herarekã Xetá publicado em 2014 era contestado por Santa Maria Agropecuária, nome atual da Companhia Brasileira de Imigração e Colonização (COBRIMCO), empresa do grupo Bradesco e da fazenda São Francisco, Dom Vicente Costa (ex-Bispo Diocesano da Diocese Divino Espírito Santo de Umuarama), Prefeitura do município de Ivaté, a Usina Santa

---

22 Processo Administrativo FUNAI/BSB nº 08620.003478/1999-10.

23 As viagens e andanças de identificação foram registradas em imagens, e parte delas compõe o documentário *Xetá* (2009/2010), dirigido pelo cineasta paranaense Fernando Severo, com roteiro de C. Silva, no qual os xetá Kuein, Tuca, Tiquein, Rondon e ã rememoram a *vida no mato*, a *invasão* e o *extermínio* praticado pelos brancos.

24 Em 2009, os deputados federais Osmar Serraglio e Moacir Micheletto (PMDB-PR, ambos) requereram audiência pública para a Funai prestar esclarecimentos sobre “tudo que há sobre a Terra Indígena Xetá” à Comissão de Agricultura, Pecuária, Abastecimento e Desenvolvimento Rural da Câmara dos Deputados. Estiveram à audiência, além do presidente e a diretora de proteção territorial do órgão indigenista, os prefeitos e representantes de sindicatos de produtores rurais dos municípios de Ivaté e Umuarama, além de parlamentares da FPA.

Terezinha, associação de produtores rurais, o Movimento Pardo-Mestiço Brasileiro, Valter Alves de Souza e outros e mais dois proprietários particulares<sup>25</sup>. As propriedades dos contestadores não haviam sido consideradas na área reconhecida pela Funai, de modo que seus recursos foram facilmente vencidos pelo setor jurídico do órgão indigenista. Quando o primeiro relatório foi elaborado, ao final dos anos 1990, havia sido identificada área de 12 mil hectares, o que foi considerável inviável tanto pelo órgão indigenista, quanto por políticos da região, e os limites foram redefinidos, e o RCID foi finalmente publicado com 2.686 mil ha. A área identificada é uma ilha verde: último reduto de mata nativa num deserto criado pela produção intensiva de café, posteriormente, no período da modernização agrícola, por pastagens e lavouras mecanizadas de milho, trigo e soja e, mais recentemente, pela indústria sucroalcooleira (A. Silva, 2017:190; Funai, 2013).

Em 2016, os Xetá foram informados pelo Ministério Público em Umuarama de que as contestações não haviam se sustentado, e não impediriam o prosseguimento do processo demarcatório superação das contestações na Justiça e que o processo era remetido ao Ministério da Justiça, sendo que até o momento (em 2018) tenha sido assinada a Portaria Declaratória (cf. A. Silva, 2017:243)<sup>26</sup>. Segundo o RCID:

“Somente o imóvel Fazenda São Francisco incide sobre a TI Herarekã Xetá e abrange grande área de reserva florestal remanescente do território Xetá; o imóvel, com superfície de 3.836 ha, adquirido em 1967 do Sr. Amador Aguiar e outros pela Santa Maria Agropecuária Industrial S/A, foi loteado originalmente como Gleba 9 da Colônia Serra dos Dourados, representando uma fração desse contexto mais amplo de exploração do campo por grandes investidores.” (Funai, Diário Oficial da União, 2014:70).

Cerca de cinco anos antes, num seminário na Universidade Estadual de Maringá (UEM) em 2011, a singularidade do caso Xetá na Funai, explicava a antropóloga do MPF, era

25 O Nação Mestiça – Movimento Pardo Mestiço Brasileiro é uma organização que reúne pessoa autodeclaradas *pardas* ou *mestiças*, que, segundo suas ideias, enfrentam o racismo pela negação da existência do *pardo*, que, para ser reconhecido por políticas públicas, é obrigado a enquadrar-se *negro* (o que denominam *negrismo*). São contrários também à política de demarcação de terras indígenas, que dizem ser uma espécie de segregacionismo com a intenção de impedir justamente a mestiçagem entre *indígenas* e *não-indígenas*. <<http://www.nacaomestica.org/>>.

26 Por vezes, a superação das contestações foi vista como a “última” etapa do processo demarcatório, que ainda, na verdade, teria outras fases, a depender ainda do Minsitro da Justiça (a emissão de Portaria declaratória), da Presidência da República (homologação) e do Serviço de Patrimônio da União (registro).



o fato de eles não estarem ocupando a terra. Claudemir, em resposta ao questionamento da antropóloga do MPF quanto à “movimentação” que os Xetá estariam fazendo para reocupar seu território, disse que 'o maior sonho do povo Xetá é [se] reunir todo seu povo em seu território', e, para que possam 'caminhar com as nossas próprias pernas' (A. Silva, 2017:99-100). Outro detalhe notável é como, no âmbito das discussões acerca da demarcação da terra, a ideia de movimento expressa no termo 'caminhar' se explicita.

Participava da *reunião* um número relativamente restrito de parentes Xetá, não porque os outros se desinteressassem, mas a reunião ocorria numa quinta-feira à tarde, e a grande parte do *peçoal* estava no trabalho. São, como diz C. Silva (2003:20-1), índios “assalariados, funcionários públicos, empregados domésticos ou boias-frias”, com quem nem sempre se encontra na *reserva* durante o dia. Mas, de modo geral, estavam aqueles com quem ao longo da pesquisa dialoguei mais diretamente, e que, ao que parece, são os mais diretamente ligados aos *trabalhos* e decisões políticas, isto é, as *lideranças*.

No GT, cada um falava sem ser interrompido, a não ser quando havia alguma dúvida quanto ao havia sido dito sobre algum encaminhamento, e eram privilegiadas situações dialogadas. Embora houvesse uma intenção de controle de falas por meio de inscrições, não era necessário. A inscrição não foi anunciada, porém aconteceu como se fosse uma prática habitual. Para se inscrever, a pessoa que está secretariando a reunião faz uma lista com os nomes das pessoas que desejam se manifestar, e estas vão tomando a palavra conforme são anunciadas, em sequência.

Terminada a pauta oficial, Angelita<sup>27</sup>, pesquisadora e amiga dos Xetá que coordenava o GT, introduziu-me (com base em informações dadas por mim a ela anteriormente ao início da reunião, visto que também não me conhecia), e os anfitriões concederam-me a palavra. Entregando-lhes cópias, que ficaram sob a guarda do *cacique*, apresentei-lhes o Relatório da CNV acompanhado do material que subsidiava o “caso” Xetá nele relatado e as possibilidades

---

27 Angelita é educadora social, fez mestrado em Educação no PPGE/UEM sobre a infância xetá, onde a agora é doutoranda, dando continuidade às suas pesquisas. Atuava no momento também por meio da Associação dos Educadores Sociais de Maringá (AESMAR), instituição pela qual realizava, no momento, em São Jerônimo, o projeto “Índigenas Crianças e Direitos Humanos”, com foco em infância, turismo comunitário e segurança alimentar, no âmbito da qual os Xetá obtiveram propostas e realizaram oficinas da Secretaria de Turismo do Paraná e da EMATER e entregaram à assessoria (João Rios Mendes) do senador Telmário Mota (PTB-RR) cópia do processo que corria na Justiça relativo à demarcação da TI. Publicou recentemente o compilado de oito anos de trabalho junto aos Xetá (A. Silva, 2017).



abertas em termos de reparações, as intenções de realização de uma pesquisa etnográfica e, na medida do possível, pensarmos qual poderia ser a melhor forma de pensar reparações uma vez que ali o Estado reconhecia pela primeira vez as suas responsabilidades no extermínio dos seus parentes em Serra dos Dourados (*cf.* CNV, 2014).

Naquele momento, a CEV-PR, então em plena atividade, pesquisava o extermínio dos xetá no período 1946-1988, tendo sido por ela ouvidos os irmãos Claudemir, Dival e Julio Cezar da Silva na Câmara Municipal de Maringá (PR), Tiquein Xetá prestou depoimento na Reserva Técnica do MAE, e seu *tio* Kuein Nhaguakã na Terra Indígena Marrecas dos Índios (Guarapuava, PR), onde reside, enquanto “vítimas” e “sobreviventes” dos episódios em exame. Os dois últimos foram ouvidos na segunda etapa de trabalho da CEV-PR, após a publicação do primeiro relatório em 2014, quando, então, a prof. Edilene passou a integrar a equipe de pesquisadores colaboradores.<sup>28</sup>

Dispersada a reunião, Dival e Claudemir, junto com João da Silva, chamaram-me de canto e inquiriram-me novamente, solicitando maiores detalhes de minhas mensagens e intenções. Era a eles que eu deveria me reportar em qualquer caso, a João da Silva, enquanto *cacique* da *reserva*, e aos dois irmãos Silva, representantes e também como os mediadores do *povo*, em geral, e, diretamente, da *comunidade* xetá ali residente. Ali, naquela hora, fiquei sabendo também não necessário apresentar-me a ele, pois a entrada e movimentação de pessoal estranho à *reserva* são monitoradas pelos *caciques* em atuação – era por isso que o *cacique* sabia de minha chegada previamente, tendo sido notificado pelo *cacique* xetá.

Reiterei minhas intenções, e aceitaram minha proposta com satisfação, mas não sem alguma desconfiança, já que, como disse-me um deles (Dival) em tom de advertência, reiteradas vezes pessoas *não-indígenas* prometeram-lhes ajuda mas só atrapalharam. Eu não sabia a que ou a quem se referiam exatamente, e como não mencionaram nomes ou situações, fiquei a imaginar que ali estivessem avaliando as relações com os *não-indígenas* de modo geral e numa perspectiva histórica – o sentimento de desconfiança não é também fortuito, evidentemente, afinal, seus parentes haviam sido *exterminados* pelos *brancos*.

Pela manhã, contudo, antes da reunião do GT, havíamos ido visitar o *vice cacique*

---

28 Há transcrições e filmes das entrevistas de Claudemir, Kuein e Tiquein, componentes do material da CEV-PR, no MAE-UFPR.

Claudemir em sua casa, que estava à nossa espera. Como falamos estar interessados em sua história, sacou duas fotos de sua estante da sala, uma trazia o *tio* Tiquein, de farda da PM, e outra em que estão reunidos os oito *sobreviventes* em um dos encontros da década de 1990. Durante o café, preto e com açúcar, disse que quanto aos Xetá que estariam 'surgindo', está apreensivo, porque, como lhes haviam dito, por conta de sua história específica de dispersão, muitos 'aproveitadores' poderiam aparecer 'se dizendo Xetá'. 'Mas tem que ver', ele dizia, '[p]rimeiro, que os povo xetá se parecem, e, além disso, tem que comprovar. Pode até falar que é índio, mas aí tem que ver no sangue se é mesmo'. Nenhum caso deste tipo foi relatado por qualquer um dos Xetá. Tal sensação de insegurança deriva da incerteza própria à existência de parentes ainda desaparecidos – e que os Xetá esperam e estão buscando reencontrar.

A questão dos limites da população (do *povo*) Xetá é um problema, para eles e para mim. C. Silva (1998) bem o apontou. Ela trabalhou com oito sobreviventes encontrados, pois a autora considera a possibilidade de existirem ao menos mais quatro, ainda desaparecidos (ela diz “dispersos”, eles dizem *extraviados*), já que o número de índios que entraram em contato com os colonos na década de 1950 é estimado em doze. Além disso, há os inúmeros outros que se sabe existiam lá e que, perseguidos e fugidos naquele tempo, a existência é incerta. Assim, paralelamente à constatação pelos próprios Xetá de que há uma subnotificação nas estimativas populacionais pelos órgãos indigenistas no presente cuja consequência, dada a imagem ou representação do *povo* como pequeno que se cria, é o enfraquecimento de suas demandas de políticas sociais, notadamente assistenciais, e do fato das remoções e dispersões praticadas também por órgãos públicos, há outro problema, mais profundo, o das ausências: por conta do *extravio* do extermínio, é sempre uma incógnita se todos os xetá sobreviventes foram já descobertos, ou se ainda faltam...

Naquele momento da “puxada de canto”, Dival, Claudemir e João da Silva inquiriam-me relativamente às minhas motivações, intenções e interesses com eles, enquanto pesquisador. Repetiam que por vários pesquisadores os haviam contatado sem que lhes dessem qualquer 'retorno' de suas pesquisas, e, de início, queriam saber se seria este o meu caso – há certa desconfiança também de que pesquisadores possam os ter prejudicado também, sentimento que se acentuou após a morte de Tikuein.

Nesse sentido, o trato ali feito implicava, para mim, contribuir com eles em seu projeto de colecionamento: pesquisando a localização e a trajetória de suas *coisas* – portanto, encontrando-as –, coleções de documentos principalmente, mas também quaisquer acervos que fossem deles. Essas *coisas* deles consistem em tudo que se refere ao povo Xetá, que pude visitar em acervos de museus etnográficos públicos, instituições da indigenistas da sociedade civil, arquivos familiares de ex-funcionários do Serviço de Proteção aos Índios, arquivos pessoais de pesquisadores, compreendendo objetos de vários tipos – sem contar aqueles que eles sabem existir em museus de países europeus, como na Espanha. O acervo conformado nesta pesquisa será devolvido organizado para os Xetá depositarem em seu arquivo documental.

Grande parte dos documentos que já reuniram está no arquivo composto de diversas pastas dentro de uma originalmente sapateira revestida de tecido e fechada à zíper que Dival mantém em casa, no quarto de dormir, e que, como pretendem, será transferido para um centro cultural que planejam construir, talvez ainda em São Jerônimo, se possível, por meio de financiamento de editais de projetos culturais ou congêneres. Meu primeiro depósito foi uma cópia do mapa (extraído de C. Silva, 1998) e do decreto presidencial (baixado do portal da Casa Civil da Presidência da República na *internet*) pelo qual fica criado o Parque Nacional de Sete Quedas em 1961 para proteger “obras, monumentos de valor histórico, bem como os monumentos naturais, as paisagens e os locais de particular beleza”, bem como também “a sua flora e a sua fauna” e “resguardar-se a posse das terras ocupadas pelos índios Xetás e de outras tribos que habitam a região”.

Mais tarde eu viria a saber que Belarmina também mantém um arquivo em casa, que só não é maior, ela considera, pelo fato de que na maioria das vezes embora as pesquisas em que participam reúnam e produzam muitos materiais, estes não permanecem com eles, restando sua circulação restrita entre as instituições museais e de pesquisa.

Advertências feitas, tratos firmados, assim, começamos.

## Formas e estratégias etnográficas: antropologia estética da memória . II

“A forma é o fim, a morte', escreveu ele;  
'o dar forma é movimento, ação. O dar forma é vida'  
Paul Klee, *Notebooks* (1973:269 *apud* Ingold, 2012)

“Nas sociedades, apreendemos mais que ideias ou regras, apreendemos homens, grupos e seus comportamentos. Vemo-los se moverem como em mecânica se movem massas e sistemas, ou como no mar vemos polvos e anêmonas. Percebemos quantidades de homens, forças móveis, que flutuam em seu ambiente e em seus sentimentos”

Marcel Mauss, *Ensaio sobre a dádiva – forma e razão da troca nas sociedades arcaicas* ([1925]2003).

“(…) Mas  
por que dizer, então, que o passado *vai* em direção ao futuro?  
Por que não dizer  
igualmente  
que o futuro *vem* em direção ao passado? (...)”  
Gabriel Tarde, *A ação dos fatos futuros* ([1901]2007)

Em 2017, ao apresentar o *Seminário 25 anos de História dos Índios no Brasil*, seu comitê organizador<sup>29</sup>, no espírito de um balanço do estado da arte e das perspectivas dos estudos em história indígena, bem como das relações entre história e antropologia, perguntava-se(nos)

“De que modo memória vem se sobrepondo à história como categoria analítica? Como a memória tem sido mobilizada para argumentar direitos históricos? Quais as possibilidades, desafios e limites dessa abordagem em âmbito jurídico? Quais as implicações teóricas nos estudos indígenas e nas lutas políticas? E quais os resultados?”<sup>30</sup>

O que vem a seguir é uma tentativa de tratar da questão.

---

29 Profes. Camila Dias, Manuela Carneiro da Cunha, Marta Amoroso e Eduardo Natalino.

30 Ementa disponível em <<https://bit.ly/2I5t1WL>>, acesso em set. 2018.

## Memória, história, estética, tempo . II.i.

Em sua fenomenologia (husserliana) da memória, Paul Ricoeur ([2000]2007) distingue os momentos em que o “enigma da presença do ausente” foi especulado pensamento ocidental pelas perguntas que foram feitas sobre a memória: o que é a coisa lembrada e o ato de lembrar-se marca a “herança grega”, a quem pertence a memória, se ao indivíduo ou ao coletivo/à sociedade, e quais as relações entre esses dois níveis inscrevem o empreendimento sociológico clássico, e como se lembra, as reverberações da memória e seus impactos na vida e no mundo demarcando uma abordagem fenomenológica mais próxima dos dias atuais.

Na filosofia socrática, o “quadro imposto” em que Platão inscreveu seu método, o problema da imagem (*eikōn*) foi inscrito nos debates acerca do sofista, isto é, sobre o estatuto (epistemológico e ontológico) da ideia falsa e a possibilidade do erro, não tendo tomado, portanto, propriamente o problema da memória (o enigma da presença do ausente), mas o fidelidade das marcas (*semeia*) da impressão (*tupos*) à imagem (*eidolon*), solucionando o enigma com recurso à categoria de similitude, equivalendo-se o esquecimento ao erro, isto é, ao apagamento das marcas (*semeia*) ou a um “equivoco”, o da “fata de ajustamento da imagem presente à impressão deixada”, e a conjugação das problemáticas da memória e do esquecimento é reduzida à erística do saber e do não-saber. A metáfora fundamental do “bloco de cera” impresso por um sinete de Sócrates, em que marcas podem ser impressas e apagadas, exprime duplamente a ideia de lembrança como “impressão” (e do esquecimento como “apagamento”) e das opiniões verdadeira e falsa como questão de “ajuste” das marcas presente e ausente, residindo o erro, a ideia falsa, não na sensação ou pensamento relacionados mas na associação (*sunapses*).

Esta impressão, remarca Ricoeur, é diferente da “impressão enquanto afecção”, resultante do “choque” de um acontecimento tido por notável, e que é “essencialmente sentida”, tacitamente pressuposta na metáfora do *tupos* “no momento da cunhagem do anel na cera”. Com a dominância, contudo, da “questão do ser do sofista” o problema da memória teria desaparecido “quanto à sua especificidade”, e a *eikōn*, finalmente, foi definida como um “segundo objeto (*heteron*), similar, copiado do verdadeiro”, pelo que se concebe a possibilidade de existência de um não-ser. O problema da *eikōn*, deste modo, desloca o centro do debate sobre a persistência das marcas (*semeia*) para a “relação de significância” entre

representação icônica e acontecimento marcante, *eikōn* e *eidōlon*, pela suposição de uma ligação entre, sob o signo da impressão – preservadas, como remarca Ricoeur, “as possibilidades de um ícone verdadeiro”, e podendo haver mimética verídica ou mentirosa porque haveria entre *eikōn* e *eidōlon* a técnica mimética, “dialética de acomodação, de harmonização e de ajustamento que pode ser bem sucedida ou fracassar”, associando memória e técnica, a técnica mimética (Ricoeur, [2000]2007:27-8).

Aristóteles, por seu turno, em seu tratado *De memoria et reminiscentia* associa à memória uma “marca temporal”: “A memória é do passado”, distinguindo a lembrança enquanto “simples presença no espírito” da recordação, esta enquanto “busca ativa”. É esta “função temporalizante” que distingue a noção aristotélica da teoria platônica, em que a referência ao tempo passado permanece implícita (Ricoeur, [2000]2007:26, 37). A distância temporal que, em Aristóteles, faz diferenciar o presente da sensação do passado da lembrança e do futuro da expectativa, embora até a memória ao passado, condensada na declaração de que “A memória é do passado” (Aristóteles, 449 b 15 *apud* Ricoeur, [2000]2007:35)<sup>31</sup>, reside no fato de que os seres humanos – distinguindo-os com isso dos outros animais – dispõem da “sensação (percepção) (*aísthesis*) do tempo”, consistente do fato de que a marca temporal implica numa distinção entre dois instantes, quando o tempo é percebido como diferente do movimento por um ato de determinação, isto é, “quando nós o ‘determinamos’ (*horizomen*)” (Aristóteles, *Física*, 218 b 30 *apud* Ricoeur, [2000]2007:35).

A determinação, por sua vez, supõe que os dois termos, anterior e posterior, as “extremidades”, sejam considerado distintos “com um intervalo diferente deles”, o “meio”, condição essencial para que se possa dizer que “aí há tempo” (Aristóteles, 219 a, 25 e seg. *apud* Ricoeur, [2000]2007:35 – nota 19).

Face à aporia do modo de presença da coisa ausente, Aristóteles contrapõe ao “bloco de cera” de Sócrates a da figura pintada de um animal, que, recolocando o termo *eikon*, agora enquanto inscrição, como a referência a outra coisa (*allou phantasma*), pretendendo resolvê-lo

---

31 Na versão em inglês: “We must first form a true conception of the objects of <sub>10</sub> memory, a point on which mistakes are often made. Now to remember the future is not possible, but this is an object of opinion or expectation (and indeed there might be actually a science of expectation, like that of divination, in which some believe); nor is there memory of the present, but only sense-perception. For by the latter we know not the future, nor the past, but the present only. But memory relates to the past.” (*De memoria et reminiscentia*, Capítulo II, 449b). Smith, J. A. & Ross, M. A. [Eds.]. *The works of Aristotle*. Londres: Edimburgo: Nova York: Toronto: University of Oxford/Clarendon Press.

com a introdução da categoria de alteridade (Ricoeur [2000]2007:36).

Para Aristóteles a simples lembrança, enquanto afecção, está sob o domínio do agente da impressão, já a recordação constitui uma espécie de raciocínio (*sullogismus*), isto é, “tem seu princípio em nós”. O lapso de tempo torna-se aí determinante: “o ato de se lembrar (*mnemoneuein*) produz-se quando transcorreu um tempo”, sendo o “[este] intervalo de tempo, entre a impressão original e seu retorno, que a recordação percorre” (Ricoeur, [2000]2007:37-8).

Ao tomar a o fenômeno da presença do ausente, da memória, entre os domínios, de um lado, da experiência sensível (*aísthesis*), percepção e afecção, e de outro, do raciocínio, Aristóteles “associa o corpo e a alma” (Ricoeur, [2000]2007:36), centrando o problema da memória no plano da relação entre o sensível e o inteligível, uma vez que, segundo Jojada Verrips (2006), o problema central de *De Anima* é de como a '*psyche*', enquanto entidade não material com certos poderes ou energia vital [*life energy*] “usa” [*uses*] o corpo [*material body*], compreendido como todos os sentidos “em última instância como um todo indivisível”, para realizar suas potencialidade através e nos [*in their*] corpos:

“E é isto que ele entende por *aísthesis*, nossa capacidade corporal na base de um poder dado em nossa '*psyche*' para perceber objetos no mundo via cinco diferentes modos sensoriais, assim num sentido analítico, e ao mesmo tempo enquanto constelação específica das sensações, como totalidade, por exemplo, uma maçã com uma textura, um sabor, um cheiro, um som e uma forma e cor visíveis. Uma maçã faz uma im-pressão [*im-pressure*] ou tem um im-pacto [*im-pact*] (sobre nós) como uma totalidade tanto quanto em diferentes sentidos sensoriais no exato mesmo momento. *Aísthesis*, então, refere-se a nossa experiência sensível total do mundo [*total sensorial experience of the world*] e a nosso conhecimento sensível dele.” (Verrips, 2006:28, tradução livre)

Este tipo de conhecimento, Verrips argumenta, teria sido “afastado para o segundo plano no mundo moderno, num caminho em que a *visão* (a *observação*) passa a ter lugar preponderante (“ocularcentrismo”) e, finalmente, assume o lugar central o pensamento abstrato e uma razão baseada, por seu turno, em representações sobre eles [os sentidos], sobretudo a partir do *cogito ergo sum* (“penso logo existo”) enunciado por R. Descartes, que institui no pensamento ocidental moderno uma fratura entre o corpo e a mente, tornando-se apenas um “olho que observa, sem um corpo”. O conhecimento estético é um conhecimento

através do corpo [*through our body*], e Verrips argumenta que a etnologia, a antropologia e a sociologia se enriqueceriam em suas descrições e análises se considerassem a noção de *aísthesis* aristotélica em sua acepção primitiva, implicando a atenção do pesquisador às sensações corporais no cotidiano [*in daily life*] (Verrips, 2006:28-9, tradução livre, grifos no original).

É também entre os modernos que a noção de “estética” afasta-se ainda mais da noção aristotélica de uma modalidade de conhecimento baseada na experiência sensível, passando a designar uma teoria do belo artístico. Segundo Santoro (2007:5), nessa “visada” filosófica moderna a preocupação com o julgamento sobre o belo sensível emanado de formas artísticas – o termo “Estética”, *Aesthetik*, como ciência filosófica do conhecimento sensorial relacionada à apreensão do belo expresso em obras de arte foi introduzido pelo filósofo alemão Alexander Baumgarten por volta de 1750 (Abbagnano, 2007:367) – distingue do sentido que emana da nomeação por Aristóteles de seu tratado por “Poética” em que “o que está em jogo [são] os saberes empregados em produzi-lo e o que é que se quer efetivamente produzir, a finalidade da produção, seu resultado último”.

Se na tradição grega antiga, predominou o debate ontológico, acerca da natureza da memória e da lembrança, com rendimentos em uma abordagem psíquica e uma pragmática, “[n]a discussão contemporânea”, consigna Ricoeur, desloca-se para pergunta sobre “[o] sujeito verdadeiro das operações mnemônicas”, se “os protagonistas tomados um a um” ou “coletividades tomadas em conjunto”, conseqüentes da emergência de uma problemática egológica e da irrupção, nas ciências sociais, da sociologia e de sua noção de “memória coletiva” (Ricoeur, [2000]2007:105-6).

Em antropologia, esta acepção primitiva de estética teve sua utilidade à crítica da noção de raça e o preconceito racial nos EUA de Franz Boas na introdução de *The Mind of Primitive Man*, quando ele relaciona (relava a imbricação entre) o sistema de segregação racial e a “aversão instintiva” com tipos fenotípicos, concluindo que a raça assentava-se justamente no “sentimento” [*feeling*] de uma uma distintividade fundamental de “forma”, e que tem sua inteligibilidade enquanto a “reações emocionais e condições sociais”:

“o termo 'primitivo' guarda um duplo sentido. Aplica-se tanto à forma corporal quanto à cultura. Estamos acostumados a falar tanto de raças e culturas primitivas como se ambas fossem necessariamente relacionadas. Cremos não



apenas numa estreita associação entre raça e cultura; e estamos também prontos para reivindicar a superioridade de nossa própria raça sobre as outras. As fontes desta atitude afloram de nossas experiências cotidianas. **A forma corporal tem um valor estético.** A cor escura, o nariz chato e amplo, os lábios grossos e a proeminente boca do Negro; os olhos oblíquos e proeminente osso zigomático dos leste-asiáticos? [*East Asiatic*] não se conformam aos ideias de beleza humana com que nossas tradições europeias ocidentais [*West European traditions*] são acostumadas. O isolamento racial da Europa e a segregação social das raças na América tem favorecido a emergência de uma assim chamada/suposta/pretenso aversão “instintiva” a tipos estrangeiros, fundada em larga medida no sentimento de uma distintividade fundamental da forma de nossa própria raça. É a mesma aversão “instintiva” a sentimentos anormais ou tipos feios em nosso meio, ou a hábitos que não conformam com nosso senso de propriedade. Além disso, enquanto membros de nossa sociedade tais tipos estranhos ocupam, geralmente, posições inferiores e não se misturam [*mingle*] em larga alcance [*extent*] com membros de nossa raça. Em suas terras tradicionais [*native land*] sua vida cultura não é tão rica em conquistas intelectuais [*intellectual achievement*] como a nossa. Desse modo nossa atitude se torna inteligível, mas também reconhecemos que isto não se baseia em *insight* científico mas em simples reações emocionais e condições sociais. Nossas aversões e juízos não são, de forma alguma, racionais por definição (Boas, [1911]1944:3-4, tradução minha, grifos meus)

Boas, pode-se dizer, inaugura uma certa antropologia estética – que é o que se pretende aqui experimentar – evidenciando a imbricação entre a atitude tida por instintiva (aversão), julgamentos (hierarquização) e formas políticas das relações sociais (isolamento racial e segregacionismo racista), todas tendo por fonte a “experiência cotidiana” e ideias (no caso, de belo) dados em termos de costume e tradição, e, portanto, dados no plano de uma partilha.

A fecundidade da estética para descrever “o social” é realçada por Joanna Overing numa abordagem sintética da dialética entre estrutura e práxis *A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa* (1991). “Estética”, enquanto conceito operativo da etnografia implica a noção em seu sentido lato: a beleza vista como expressão de valor moral e político (de bom e ruim) e, correlativamente, estes ao conhecimento e à produção, subordinando o julgamento estético às estruturas e aos objetivos da comunidade em que se vive. Em seu argumento, Overing recorre à noção de “senso de comunidade” (*sensus communis*) de Giambattista Vico, filósofo italiano iluminista, pelo seu caráter social, como “senso do certo e do bem comum” que é “adquirido” em comunidade, e que tem um caráter

de reflexividade, na medida em que se expressa como crítica da vida social, articulado, portanto, à estrutura e aos objetivos desta, evocando a noção de estética em sua acepção primeira, isto é, não autonomizada – como se veria na “antropologia da arte” – mas antes, e ao contrário, enquanto categoria moral e política, e só quando fossem reintegrados poderíamos “começar a dizer coisas que façam sentido acerca da economia, da organização política e da filosofia social destes povos” (Overing, 1991:8).

Ao, contudo, se proceder a uma desobjetificação da memória (e da lembrança) e atribuir centralidade aos modos de percepção não deve o tempo ser destituído de sua vitalidade, afinal, o tempo, como a dádiva mausseana, não é inerte. É preciso, antes, entender o diferentes tempos em que as pessoas se percebem envolvidas como forças que, em certas circunstâncias, intervêm em suas vidas, incidindo sobre sua ação e sobre as direções que tomam.

Hannah Arendt, de quem advém meu primeiro *insight*, em *Entre o passado* explora o “enigma” das temporalidades numa parábola de Franz Kafka de 1920 chamada *He*.

Protagonizando a história, “*He*” (“ele” em inglês) trava uma “luta” contra duas forças que o pressionam:

“Tem dois inimigos: o primeiro ameaça-o por trás, desde as origens; o segundo fecha-lhe o caminho para diante. Luta contra ambos. Na realidade, o primeiro apoia-o em sua luta contra o segundo, quer impeli-lo para diante e da mesma maneira o segundo o apoia em sua luta contra o primeiro, empurra-o para trás. Mas isto é somente teórico. Porque além dos adversários também existe ele, e quem conhece suas intenções? Sempre sonha que em um momento de descuido – para isso faz falta uma noite inimaginavelmente escura – possa safar da linha de combate e ser elevado, pela sua experiência de luta, por cima dos combatentes, como árbitro (Kafka, [1920] [1946]2000:220).”<sup>32</sup>

Arendt demonstra como a parábola de Kafka altera o sentido/estatuto dos tempos, e o seu valor, não restando o passado como matéria inerte ou um “peso morto” que os vivos possam ou carregar ou dele se desfazer, mas, assim como o futuro, enquanto forças que agem e contra quem o “*He*” oferece luta, e, embora lhes sejam exteriores, tem seus fluxos subordinados à sua ação (o sujeito é o “corpo ou partícula que lhes dá direções”), sua “inserção” no tempo que incide no seu supostamente contínuo e indirecional fluxo, partindo-o

---

32 “*He*” é a última estória da série *Notas do ano 1920*, traduzidas do alemão e publicadas em inglês em 1946 em *The Great Wall of China*, e, no Brasil em 2000, em *A Muralha da China*. Utilizo a tradução da versão brasileira.

em passado, presente e futuro, inaugurando entre eles, pelas diferentes direções que tomam, uma luta. O “território” pelo qual “*He*” anseia e luta, defendendo-o, e sobre o qual enquanto viver “terá que se manter, muito embora não se assemelhe a um lar, e sim a um campo de batalha” (Arendt, 2009:39).

Arendt remarca que apesar da potencialidade da metáfora kafkiana esta conserva a “metáfora tradicional” de um movimento temporal e retilinear e, sob o signo da Metafísica ocidental (“de Parmênides a Hegel”), estabelece uma esfera atemporal e supra-sensível como região mais adequada ao pensamento, em que consistiria para a filósofa a limitação do escritor na referida parábola, argumentando que “[o] que há de errado” ali a partir da partição do fluxo unidirecional do tempo em forças antagônicas dificulta retermos a noção de movimento temporal e retilíneo, haja vista que a inserção [do homem, convenientemente designado “*He*”] no tempo faz com que as forças se desviem, ainda que ligeiramente, pois se assim não fosse, elas não mais se entrecrocariam, mas interceptariam-se em ângulo, sendo, o local em que “*He*” se posiciona o que os físicos designam paralelogramo de forças (Arendt, 2009:37-8).

Assim é alterado o estatuto do passado: “Nas palavras de Faulkner, 'o passado nunca está morto, ele nem mesmo é passado’”<sup>33</sup>, e Arendt asserta que “Esse passado, além do mais, [...] estirando-se por todo seu trajeto de volta à origem, ao invés de puxar para trás, empurra para frente, e, ao contrário do que seria de esperar, é o futuro que nos impele de volta ao passado”. E, quanto ao presente, vislumbra-se algo próxima como o concebia o historiador italiano Benedetto Croce: “por muito e muito distantes que pareçam cronologicamente os fatos por ela referidos, a história se relaciona sempre com a necessidade e a situação presentes, nas quais aqueles fatos propagam suas vibrações” (Croce, [1939]1962:14).

---

33 “*The past is never dead. It's not even past*”, no original em inglês, em *Requiem for a nun* (1919). Esta formula de Faulkner casa perfeitamente com a concepção do historiador italiano Benedetto Croce (da virada do século XIX para o XX) de que toda história é história contemporânea: “A necessidade prática, que está no fundo de todo juízo histórico, dá a toda história o caráter de “história contemporânea”, porquanto, por muito e muito distantes que pareçam cronologicamente os fatos por ela referidos, a história se relaciona sempre com a necessidade e a situação presentes, nas quais aqueles fatos propagam suas vibrações” (Croce, [1939]1962:14).

## Da história à memória, e vice-versa . II.ii.

“Muitos e eminentes foram os antropólogos”, asserta Eduardo Viveiros de Castro (1993:22), “que se viram obrigados a deitar pelo menos uma falação intitulada 'História e Etnologia', 'Antropologia e História' ou algo no gênero (pois se trata efetivamente de um gênero): Boas, Rivers, Kroeber, Evans-Pritchard, Lévi-Strauss, Sahlins...” nos mais diversos níveis de obsessão. Tendo tomado a forma de antítese entre história e estrutura com Radcliffe-Brown e o “apogeu do funcionalismo”, foi posteriormente “confirmada” pelo estruturalismo “inspirado por Saussure” (Sahlins, 1990:179-80), culminado, segundo Joanna Overing a formulação “mais famosa” da “a-historicidade”, a distinção por Lévi-Strauss entre sociedades “quentes” e frias”, em que estas últimas aquelas são compreendidas como de um “regime atemporal” consistente numa deliberada submissão da história ao sistema e à estrutura, visando à sua eliminação, tentando resgatar a sua história e valorizando a conservação.

A partir das correntes culturalistas, no pós Segunda Guerra, sobretudo, define-se a prática antropológica como o estudo sincrônico da cultura, dos seus elementos constitutivos no presente, tendo por central o problema da coesão social, *i. e.*, como as sociedades se mantêm, e não como mudam – é um modelo “imune à história” (Schwarcz, 2001:126).

Reputa-se, então, aos movimentos intelectuais-acadêmicos reativos ao estruturalismo consecutivos e reativos ao estruturalismo a “reintrodução” da história na antropologia emergidos a partir da década de 1970 ao mesmo tempo em que se reconhece ter sido a história constantes “preocupação” e “valor” da antropologia (Viveiros de Castro, 1993). Convencionou-se que o momento de reconciliação entre antropologia e história tenha se iniciado quando são conformados estudos diacrônicos, amparados e centrados em documentos, acervos, arquivos e na crítica da história e da historiografia indígenas. Ao longo do século XX aumenta o interesse pela “história indígena”, sendo digno notar que o impulso, bem como o aprimoramento, dos estudos diacrônicos – etnohistóricos – esteve associada à demanda por fundamentação, a partir de estudos diacrônicos, reivindicações de direitos por parte de coletivos indígenas.

Inevitavelmente, em algum momento, os estados nacionais são chamados pelos povos indígenas a uma reavaliação de suas relações à luz da história, com vistas à fundamentação de

seus reclamos e direitos. Na América, há a experiência da *Indian Claims Comission* (ICC), instituída pelo *Indian Claims Comission Act* (também denominado *Indian Claims Act*), nos Estados Unidos em 1946. Instalada a Comissão para ouvir e encaminhar denúncias [*claims* = reclamos, reivindicações] de violações de direitos e suas consequentes exigências reparatorias de parte de qualquer “tribo, bando ou outro grupo identificável de indígenas americanos [*American Indians*]” nos limites territoriais de EUA e Alaska. Os reclamos indígenas, em sua enorme maioria relativos à devolução de terras das quais haviam sido expulsos pelo Estado no âmbito do processo de colonização, demandaram estudos históricos (até então “etno-históricos”), nos quais se engajaram diversos pesquisadores, marcadamente antropólogos, que apontaram diversas irregularidades e injustiças nas relações entre o Estado e as então denominadas *native peoples* [povos nativos, autóctones], bem como a localização de terras esbulhadas e naquele momento exigidas de volta pelos índios.

A experiência da ICC é um marco histórico, político, jurídico e científico, na medida em que tratou-se de uma experiência de fundamentação dos direitos indígenas e embasamento de decisões judiciais por meio de estudos diacrônicos (cf. Rojas, 2008). Já nos anos 1950, Nancy O. Lurie, antropóloga que acompanhou, subsidiou e atuou como perita em diversos dos processos reivindicatórios no âmbito da ICC, destacava como tais processos de podem interessar aos cientistas sociais (cf. Lurie, 1957; Fortes, 2014:29-36).

Assim também foram definidas as atividades desenvolvidas no âmbito do então Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP (atualmente Centro de Estudos Ameríndios), instituição onde foi gestada a “história indígena” tal qual praticada hoje na academia brasileira: em entrevista a Renato Sztutman, publicada na *Folha de S. Paulo* (Sztutman, 2000) ela declara ter sido a intenção “chamar atenção não só para da presença dos índios na história do Brasil, mas também para a participação nela segundo uma lógica própria”, num procedimento em que se pretendia ver “de fora e por dentro” como “fatos são reapropriados, influenciados e interpretados pelas sociedades indígenas”. Além disso, declara que naquele momento houve a iniciativa e a posição política de instrumentalizar a pesquisa para ampliar a discussão acerca dos direitos indígenas, como produto da mobilização da sociedade civil no contexto da redemocratização do país e da Assembleia Nacional

Constituinte (Carneiro da Cunha, 2017; Sztutman, 2000, s./p.)<sup>34</sup>.

Jorge Eremites de Oliveira (2003) faz num balanço dos conceitos de “etnoistória” e “história indígena”, na antropologia, na história e na arqueologia, atribuindo à “dose exagerada de empiricismo e autodidatismo que ainda marca as ciências sociais no nosso país” a causa do “dilema” dos usos confusos dos conceitos de etnoistória e história indígena no Brasil (E. de Oliveira, 2003:39)<sup>35</sup>.

O termo “história indígena” comporta diferentes acepções, das quais são destacadas duas: ou como a história produzida por cientistas sociais sobre o “transcurso sociocultural e histórico” de populações ameríndias, ou como “a história narrada e interpretada segundo os próprios indígenas, via tradição oral” (E. de Oliveira, 2003:40). Esta segunda acepção, destaca Eremites de Oliveira, é fundada (“está ligada”, ele diz) na ideia de *ethos*, conferindo à “história indígena” um caráter êmico<sup>36</sup>.

Viveiros de Castro, numa resenha de *História dos Índios no Brasil* (Carneiro da Cunha [Org.], 1992), obra de referência que marca a emergência da “história indígena” como campo de estudo (no país) e delimita o estado da arte no tema, tratou da pluralidade semântica do termo “etno-história”, ressaltando a sua potência como estudo êmico:

“Em primeiro lugar, diz-se etno-história como se diz etnogeografia ou etnoastronomia, isto é, está-se falando de etno-historiografia (“etno-historiologia” seria mais apropriado, no caso de povos ágrafos): do saber desta ou daquela sociedade a respeito de sua inscrição na temporalidade, dos métodos que usa para ordenar e preencher a série temporal (narrativas tipologicamente diferenciadas sobre o passado, marcadores linguístico-retóricos evidenciais ou citacionais, crônicas genealógicas, cronologias e

---

34 Cf. relato de Manuela Carneiro da Cunha na mesa de encerramento do seminário 25 anos de História dos índios no Brasil: balanços e perspectivas da história indígena, CestA/USP e CEPEI/Unicamp, São Paulo (SP), 2017. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=7f4noC96md0&t=20498s>>, acesso em set. 2018..

35 E. Oliveira considera que o reconhecimento, tardio, dos índios como agentes sociais plenos, na antropologia e na historiografia brasileiras, se dá de maneira mais contundente com os artigos *Introdução a uma história indígena*, de Manuela Carneiro da Cunha (1992), e de *O desafio da história indígena no Brasil*, de John Manuel Monteiro (1995). E, finalmente, o autor declara que, como Robert Carmack (1979), diz ter mais afinidade à noção de etnoistória antes como método de investigação cujos problemas são aqueles concernentes à antropologia (cultural) e às teorias relativas à cultura, como disciplina independente (E. Oliveira, 2003:45).

36 No Dicionário, o termo *etno-história* aparece com as duas acepções, ética e êmica: “1. estudo da história de um povo ou grupo social, geralmente ágrafo, a partir das tradições orais, dos restos arqueológicos, dos dados linguísticos etc.; 2. conjunto de narrativas, por vezes mitológicas, que um povo ou grupo social, geralmente ágrafo, mantém acerca de sua história e dos acontecimentos passados” (Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa [online]). Na academia estadunidense, os debates concernentes ao conceito de “ethoistória” travados nas décadas de 1950 e 1960 foram publicados em parte da revista *Ethnohistory* (Eremites de Oliveira, 2003:41).

calendários, mitologias, relíquias e troféus...), dos eventos que retém e elabora, daqueles que ignora ou oculta. Pode-se também dar um conteúdo etno-histórico a certas instituições que codificam a reprodução social de uma perspectiva simultaneamente sincrônica e diacrônica: sistemas de classes de idade, ciclos onomásticos ou matrimoniais, genealogias...

Pode-se dizer ainda "etno-história" do que seria melhor chamar de etnofilosofia da história, isto é, aquelas concepções (explícitas ou implícitas) mais abstratas ou gerais sobre as propriedades da série temporal: tratamento do evento por dispositivos conceituais de explicação e classificação, distinções entre "tempo mítico" e "tempo histórico" origem (...) fim da história, gêneses, ciclos e escatologias. Podem-se, finalmente, definir como etno-históricas aquelas investigações que procuram elucidar os modos pelos quais as sociedades indígenas administram ideológica e praticamente o contato com a sociedade ocidental (mitos de origem dos brancos, reelaboração das identidades étnicas, reorganizações da base material e do sistema político...), isto é, o modo pelo qual as estruturas sócio-cosmológicas nativas – historicamente determinadas – experimentam e respondem ao contato com a *nossa* história.” (Viveiros de Castro, 1993:25, grifos no original)

Viveiros de Castro ressaltou que a novidade deste movimento consistia antes numa revalorização da história pela antropologia, e não no despertar de um “sono funcionalista ou estruturalista”, uma vez que a história consistia preocupação e valor constantes da antropologia. Antes, a novidade da historicização da antropologia teria sido, como disse Marc Augé ([1979]1982), o fato de uma (anterior) “etnologização da história”, pela “assimilação” por esta dos métodos, temas e problemas da antropologia, “estendendo seu olhar para dimensões das sociedades ocidentais antes consideradas como imóveis ou insignificantes – a 'cultura popular', as 'classes subalternas', a 'vida privada'”, de modo que, ambas as disciplinas descobririam ter o mesmo objeto, e o diálogo tornou-se incontornável (Viveiros de Castro, 1993:23).

Um dos movimentos que se sucederam ao estruturalismo, enquanto uma reação a ele, foi o da abordagem materialista (marxiana) que propôs uma “síntese” dos dois níveis do real que conformavam os campos da antropologia em vigor até a década de 1960, o da organização social (a “estrutura social” da antropologia social) e o do esquema “ideológico” (a “cultura” da antropologia simbólica) (cf. Ortner, [1984]2011:429). O marxismo, remarca Marc Augé, nos anos 1960 estava “no coração” dos debates intelectuais, seja para ser melhorado, seja para ser rejeitado, de modo tal que, em antropologia ele se constituía numa “primeira linha de partilha” (Augé, [2013]2014:11). A antropologia que emergiu no período



posterior àquele que se estruturou no debate Lévi-Strauss-*vs*-Sartre quanto à dialética entre a ação humana e as estruturas, a antropologia de “hoje”, prezaria pela conciliação entre as duas “com um papel para a ação humana como agente de mudanças históricas” (Almeida, 2003, s./p.).

Tomar a experiência, a ação, por matéria-prima e o ator como centro/ponto estratégico de abordagem para uma análise histórica exige, ainda, pressupor, com Marshall Sahlins, que a história seja, antes de tudo, culturalmente ordenada, isto é, que aquilo que Monteiro designava, “percepção” e “interpretação” na experiência da história, estejam ligados às formações culturais historicamente formadas, e que por remeterem a modelos anteriores. “Um evento torna-se aquilo que lhe é dado como interpretação. Somente quando apropriado por, e através do esquema cultural, é que adquire uma significância histórica” (Sahlins, [1987]1990/1997:15). Ou, como resume Shery Ortner, ancorando-se em Sahlins, que a história seja uma “cadeia de eventos externos aos quais as pessoas reagem”:

“A história não é simplesmente algo que acontece às pessoas, mas algo que elas fazem – dentro, claro, dos limites muito poderosos impostos pelo sistema em que estão operando. Uma abordagem a partir da prática tenta ver esse fazer, seja no passado ou no presente, seja na criação de novidade ou na reprodução das mesmas coisas de sempre. Mais do que 'fetichizar' a história, o enfoque da prática oferece, ou ao menos promete, um modelo que implicitamente unifica estudos históricos e antropológicos.” (Ortner, [1984]2011:457)

A ideia de que as pessoas, culturas ou sociedades, reagem aos eventos é central no modelo de Sahlins, com a ressalva de que a própria natureza da reação é conformada “tanto pela dinâmica interna como pela natureza dos eventos externos” (Ortner, [1984]2011:460, nota 20), fazendo dialogar, esta reação, “o contexto imediato com estruturas culturais anteriores” (Schwarcz, 2005:129).

Esta posição estaria mais próxima é representativa das abordagens antropológicas de orientação mais interpretativa ou hermenêutica, como as de Clifford Geertz, que estabelecia não somente a cultura como “incorporada” [*embodied*] em símbolos que lhe servem de veículos, mas o princípio fundamental que (desde Malinowski) consiste na própria natureza do conhecimento antropológico, sendo o seu objeto e objetivo a apreensão de como os “nativos” pensam, sentem e percebem [*think, feel and perceive*], isto é, apreender a cultura



desde o “ponto de vista do nativo” [“*native's point of view*”] (Geertz, 1975; [1983]1997), propondo, também, uma obra visão sobre a cultura, enquanto construção histórica diretamente ligada à ação, da prática ou da práxis.

Esta parece ser a distinção entre a perspectiva simbólica e aquela das escolas de antropologia social britânica, por exemplo, Radcliffe-Brown, que realça a centralidade do sujeito como “pessoa” (papel social) do ponto de vista de que nele se observa(ria)m os processos de “modelação” e “ajustamento” pela vida social, e daí a sua importância como estudo complementar ao do sistema social (Radcliffe-Brown, [1935]2013:167), contrapondo-se à perspectiva da antropologia tida simbólica, como um “ator”, isto é, sujeito atuante capaz não só de manipular o sistema simbólico ou cultural como também alterá-lo, transformá-lo.

Haveria uma ironia aí, segundo Jean e John Comaroff, a da insistência do indivíduo burguês cuja expulsão do “recorte” etnográfico, que, numa linha ligando o papel do indivíduo na teoria malinowskiana chegaria ao “[homem] criador de significados”, no que apontam os autores a perspectiva do ponto de vista do nativo de Geertz como repetição falseada do indivíduo burguês. Já conforme a (auto)crítica de Marilyn Strathern quanto aos construtos analíticos da teoria social, o entendimento de que o a pessoa, ou indivíduo, é “modelado” pela sociedade, por exemplo por meio dos rituais, advém de um corolário do pensamento ocidental subjacente ao conceito de sociedade (e na antinomia indivíduo-sociedade): “apesar da diferença entre sociedade e indivíduo, na verdade, por causa dela, um dos pólos da relação é visto como modificador, ou, de algum modo, controlador do outro”, em que se encontra “subentendida” uma relação de dominação – é neste sentido que as ideias sobre pessoa, sociedade e relações sociais são distintas na Melanésia, onde são concebidas por analogias, e não hierarquias (Strathern [1988]2006:37-41).

Para não incorrer em reificações, portanto, seria preciso não esquecer o que asseverou o historiador John Monteiro em *Armas e Armadilhas* (1999), de que não basta caracterizar o “índio histórico” como “vítima que assistiu passivamente à sua destruição”, mais importante seria recuperar o sujeito histórico que agira de acordo com sua leitura do mundo, seja informada por seus “códigos culturais” como pela “percepção e interpretação dos eventos que se desenrolavam” (Monteiro, 1999:248). Isto evitaria, retornando às palavras de Sahlins, a negação do reconhecimento da autonomia cultural e intencionalidade histórica da alteridade

(indígena, no caso), nos termos de Marshall Sahlins, como se fazia no colonialismo, definindo por tarefa da antropologia promover à “indigenização” da modernidade:

“(...) estamos falando apenas dos sobreviventes. Os sobreviventes constituem uma pequena minoria daquelas ordens socioculturais existentes, digamos, no século XV. O que se segue, portanto, não deve ser tomado como um otimismo sentimental, que ignoraria a agonia de povos inteiros, causada pela doença, violência, escravidão, expulsão do território tradicional e outras misérias que a 'civilização' ocidental disseminou pelo planeta. Trata-se aqui, ao contrário, de uma reflexão sobre a complexidade desses sofrimentos, sobretudo no caso daquelas sociedades que souberam extrair, de uma sorte madrastra, suas presentes condições de existência”. (Sahlins, 1997:53)

A fecundidade da noção de “indigenização da modernidade” de Sahlins reside em que propor uma reflexão sobre a complexidade do “sofrimento”, extrapola o limite da análise do sistema mundial (embora este lhe sirva de contexto mais geral e *locus* privilegiado de compreensão) para a experiência mais íntima do sujeito. Geertz ressalta, entretanto, que o etnógrafo não percebe o mesmo que seu informante, mas antes “‘com o que’, ou ‘por meios de que’, ou ‘através de que’” os outros percebem (Geertz, [1983]1997:89).

Na etnologia americanista brasileira, a virada da memória como categoria analítica e conceito operativo de uma antropologia histórica recua à reflexão de Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro no ensaio *Vingança e temporalidade: os Tupinambá* ([1985]2009), modelo que, além dos propósitos acerca da experiência temporal implicada na guerra com captura de inimigos e sua consequente devoração ritualizada, serve a um contraste – que se dá por oposição – entre cosmologias de grupos indígenas jê e tupi, pelo critério de sua propensão à espacialidade ou à temporalidade, ou melhor, quanto à sua propensão a subordinar, ou a espacialidade à temporalidade, ou o contrário.

Convencionaram aí Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro não haver “[n]ada mais contrastante” entre os modos de “pensar” e “materializar” a “sociedade”, de um lado, de grupos indígenas tupi, como o são os Xetá, Tupinambá e Guarani, e de outro, Jê, como são os Kaingang, Xokleng e Timbira orientais, que o fato de que as primeiras “habitam o tempo”, enquanto as segundas “se pensam, elas, em termos de espacialidade e reiteração”. Do ponto de vista de suas utopias, os movimentos messiânicos jê teriam uma “forma” milenarista, sendo seu advento “da ordem do evento”, e as “utopias” tupi, como a busca pela Terra sem

Males, que impulsiona movimentos diversos entre os tupi e Guarani, expressa, realiza-se se no espaço, motivo pelo qual os Guarani saem à sua procura. Estes dois modos difeririam, ainda, de um terceiro – sem que assim fossem esgotadas as possibilidades – dos “povos das bacias dos Rios Uaupés e Negro, no noroeste amazônico, que se relacionariam com o tempo através da “conjuração”, a “abolição do hiato temporal entre o presente e uma *origem*” (Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, [1985]2009:95).

Entre os grupos jê, as batalhas travadas expressas em movimentos messiânicos iniciam e terminam sem menção ao passado e ao futuro – “Está bem, está pago já!”, como se diz à conclusão de um mito krahô –, enquanto que os tupi, entre os Tupinambá, uma vingança não findava com um massacre definitivo, mas seguia, prolongando-se rumo ao futuro, num encadeamento de mortes sem previsão de conclusão (Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, [1985]2009:94-5).

É por essa entrada que a memória se impõe como objeto antropológico e, mais especificamente a consideração sobre o lugar do futuro nessa história /e na vida, irrompem suscitadas pela vingança tupinambá que, segundo o mito, surgem na crítica à explicação funcionalista (de Florestan Fernandes) em voga na interpretação da vingança tupinambá feita por Eduardo Viveiros de Castro, em sua defesa de tese sobre os Araweté (tupi-guarani do Pará). Manuela teria sugerido a Eduardo uma outra chave interpretativa, oriunda dos estudos helenistas de Pierre Vernant, em que a memória poderia ser entendida como a “forma grega” a partir do tema da morte corajosa – e por isso honrosa – do guerreiro, especialmente se jovem e em campo de batalha, alternativamente ao postulado de ancestralidade então vigente (e consequentemente interpretação da vingança como sacrifício restaurador). E o que se viria a concluir no ensaio “com duas vozes em contraponto” é que a memória que deixa o “herói” grego, e também tupinambá, resguardados “conotações e significados radicalmente diferentes”, faz projetar a sua existência, como uma forma de continuidade, para o futuro: sua morte seria vingada, desencadeando novas vinganças, indefinidamente, numa expressão de ideias deleuzianas de devir, que [s]ão de Eduardo, é evidente”, revela sua co-autora (Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, [1985]2009:77 e adiante).

Este passeio por uma nota de rodapé de *Vingança e temporalidade* serve para introduzir a opção por perfazer os rendimentos de temas, problemas e abordagens dos estudos

helenistas para análises concernentes à memória, especificamente o aspecto projetivo (realçando o lugar do futuro na compreensão da historicidade e da temporalidade), ligado a um guerreiro, que dizemos aqui *líder*, referente ao legado que deixa, a sua memória, que toca a questão da permanência – ou, dialogando com Pierri, do imperecível – associada a uma morte, e do modo com que podem ser relidos, servindo à etnologia tupi (Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, *op. cit.*) e à fenomenologia da memória (Ricoeur, 2007).

Em uma antropologia da memória, memória e história, tomadas enquanto representações do passado, para Joël Candau, distinguem-se por seus objetivos, a primeira almejando a exatidão [*exactitud*] da representação e a segunda, ser verossímil. Enquanto “*la historia busca revelar las formas del pasado, la memoria las modela, un poco como lo hace la tradición*” [“a história busca revelar as formas do passado, a memória as modela um pouco à maneira da tradição”, tradução livre]. Atravessada pela desordem da paixão, das emoções e dos afetos, é a memória quem é fundamental pois instituidora, e a história pode apenas legitimar, por um expediente de revelação – “*aclarar lo mejor posible el pasado*” –, opondo-se elas também em relação à sua posição quanto ao passado, uma querendo com ele fundir-se cada vez que a outra se esforça para a respeito dele por distância (Candau, 2006:56)<sup>37</sup>.

A sociedade, ou o grupo, nos termos de Roger Bastide (1994)<sup>38</sup> evocados por Candau (2006:66), não constitui a *fonte* fundamentalmente das memórias individuais, senão fornece, ou constitui mesmo, a “estrutura das conexões” das memórias individuais, de modo a ser para Candau mais convincente a ideia de “marcos sociais da memória” de Maurice Halbwachs, em detrimento de sua noção maior, a de “memória coletiva”.

Relativamente, por fim, à noção de memória coletiva de Halbwachs, cujos fundamentos teóricos lhe parecem “pouco sólidos”, Candau defenderá a ideia de “marcos sociais da memória”. Pois, se, a discussão clássica da memória coletiva metaforizava a oposição duhkeimiana fundamental, aquela entre indivíduo e sociedade, como diz Ricoeur

---

37 “Sin embargo, la memoria no és la historia. Ambas son representaciones del pasado, pero la segunda tiene como objetivo la exactitud de la representación en tanto que lo único que pretende la primera es ser verosímil. Si la historia apunta a aclarar lo mejor posible el pasado, la memoria busca, más bien, instaurarlo, instauración inmanente al acto de memorización. La historia busca revelar las formas del pasado, la memoria las modela, un poco como lo hace la tradición. La preocupación de la primera es poner orden, la segunda está atravesada por el desorden de la pasión, de las emociones y los afetos. La historia puede legitimar, pero la memoria es fundamental. Cada vez que la historia se esfuerza por poner distancia respecto del pasado, la memoria intenta fusionarse con él.” (Candau, 2006:56).

38 *Mémoire collective et sociologie du bricolage*

(2007), ela se refere mais a saber de quem é ou a quem pertence a memória. “Mais expressiva que descritiva”, dirá Candau (2006:67), não permite pensar em *como* uma memória coletiva é constituída, conservada, transmitida, modificada etc. É inseparável das ações sociais a função de custodio da memória, pois aquele que a transmite “pode ser estigmatizado quando a imagem do passado que emite é rechaçada pela sociedade (se converte naquele de que não se quer saber nada)” (Candau, 2006:67, tradução minha)<sup>39</sup>. A memória coletiva, então, não implica apenas a existência de dois pontos, um de emissão e outros receptores; aquele que é reconhecido como “transmissor” ou “*custodio*” da memória, assim como o chefe ameríndio (Clastres, 1982), não está sozinho e não é autônomo.

A aproximação entre a chamada “filosofia da chefia indígena” (Clastres, 1982) e os atributos de um guardião da memória restringem-se ao fato de que, apesar de ser um sujeito reconhecido – por sua experiência de vida e conhecimento –, em certo sentido uma autoridade, porém sem autonomia, ambos, portanto, vulneráveis (e mesmo dependentes) de validação pela sociedade. No caso do guardião da memória, segundo Candau, esta validação depende das “imagem do passado”, em que corre o risco de perder a confiabilidade como e o estatuto de conhecedor. O “poder” do guardião da memória, assim como o do chefe, não é coercitivo, mas se expressa no seu conhecimento, especialmente, em sua capacidade de conhecer a verdade.

Assim parece ser quando Claudemir e Dival recordam-se de como foram tomando conhecimento, situando sempre no quadro das atividades relativas a seu pai – que era o seu ensinador: como eles se lembram, Tikuein os contava as coisas ou quando estavam andando no mato e lavrando a terra, ou quando estavam numa dessas atividades de *luta* – em algum encontro, evento ou atividade no museu. Tais marcos, mais que contextuais, são eles mesmos memória, na medida em que implicam “antigas recordações que orientam a construção das novas” (Candau, 2006:65-6, tradução minha).

Candau (2006:87, tradução minha) adverte que uma antropologia (aplicada) da memória não deve se confundir com uma exploração do passado, o que não significa desprezá-lo, evidentemente, mas, a considerar que a memória se “vive no presente”, a antropologia “deve esforçar-se por descrever e, se possível for, elucidar, as manifestações

---

39 “(...) *puode ser estigmatizado cuando la imagen del pasado que emite es rechazada por la sociedad (se convierte en aquel del que no se quiere saber nada)*.”

contemporâneas desta faculdade humana”. Seus campos concretos de estudo são o patrimônio, os monumentos (históricos), as casas de memória, os relatos de vida (memoriais), tradições, costumes e ritos, a transmissão social. No tocante a este último ponto especificamente, segundo Lévi-Strauss, nas sociedades de tradição oral a transmissão de memória é feita “sem mediação”, no “contato vivido com pessoas – narradores, sacerdotes, sábios ou anciãos”. Isto, pois, as sociedades não modernas – “*não* civilizadas, *sem* escrita, *pré* ou *não* mecânicas” (grifos no original) – tem por realidade objetiva, e positiva, fundarem-se em relações pessoais, “elos concretos entre indivíduos” em grau mais acentuado que as demais sociedades. Ainda que extensas ou dispersas, as relações entre pessoas (indivíduos) constituem-se à base de relações mais diretas (Lévi-Strauss ([1958]2008:389).

Vívida por meio das pessoas, a memória, enquanto uma “faculdade”, consiste em/opera atos de distinção.

Aqui pode-se convergir com Michel de Certeau, para quem a história é um ato de distinção. Retomando as ideias de Raymond Aron, Certeau concebe a história enquanto um “fazer história”, considerando que, “quando a história”, enquanto discurso e prática da historiografia, “leva em consideração o 'fazer' ('fazer história')”, encontra ao mesmo tempo seu enraizamento na ação que 'faz história”, indissociáveis sendo, portanto, o discurso e sua produção (Certeau, [1975]1982:39-41), com centralidade a ação criadora. A história sendo propriamente um ato de diferenciação, remetendo à *História da loucura* de Foucault e às ideias de Canguilhem, duplamente, continuidade e ruptura, na medida em que ocorre no “jogo” em que uma sociedade se articula e se distingue de seu passado, pelo mesmo ato.

A memória, e a história, portanto, prestam-se à produção da diferença – na mesma medida em que também consistem num processo de conformação de certa modalidade de relação com o passado – conformando, continuamente, o seu retorno. Uma das principais consequências da emergência da noção de alteridade – “a irrupção do outro” – é a ideia de “limite” tornar-se central, deslocando-se a questão, na historiografia, mas também para uma antropologia da memória, em que “o problema não é mais da tradição e do vestígio, mas do recorte e do limite”:

“A história está, pois, em jogo nessas fronteiras que articulam uma sociedade com o seu passado e o ato de distinguir-se dele; nessas linhas que traçam a

imagem de uma atualidade, demarcando-a de seu outro, mas que atenua ou modifica, continuamente, o retorno do 'passado' (...) A relação que organiza a história é uma relação mutável, na qual nenhum dos (dois) termos é o referente estável” (Certeau, [1975]1982:47).

A concepção da memória, e da história, como atos de distinção possibilita a apreensão do tema da mudança, atingindo o da diferença. Conforme as palavras de Lévi-Strauss em *História e Etnologia*, “o papel do etnógrafo é descrever e analisar a diferenças que aparecem no modo como elas se manifestam”. Embora os métodos historiográfico e etnográfico tenham sido distinguidos em termos de apreensão de formas conscientes, pelo primeiro, e inconscientes, pelo segundo, é uma vez mais a categoria que se impõe: um e outro tomam por objeto “sociedades que são *outras*” em relação a que se vive o sujeito narrativo ([1949]2008:26-31). Este elemento de alteridade se dá inclusive na memória compartilhada de eventos relevantes, em certa medida, se dá na própria sincronia, pois, ao mesmo tempo em que a história é possível pelo compartilhamento – aproximadamente – da “mesma significância” de um subconjunto de fatos num dado período, há a ressalva de que uma história, por exemplo, a da Revolução Francesa, não seria a mesma escrita pelo jacobino e pelo aristocrata (Lévi-Strauss, [1962]1989/2011:301). Ponce Garcia (2015), em sua tese sobre os Aikewara (tupi-guarani) da aldeia Sororó (PA), procura demonstrar essa multiplicidade inscrita na memória evento, dadas pelas distintas participações nele. Em torno do evento “repressão à Guerrilha do Araguaia”, as memórias daqueles forçados a acompanhar as expedições de “caça” aos guerrilheiros e aqueles que permaneceram em “estado de sítio” na aldeia são distintas, colecionam acontecimentos de natureza distinta, porém complementares.

Já no que tange à mudança, pode-se dizer que aqui tratam-se daqueles processos cuja pesquisa consistiriam para Lévi-Strauss “objetivos essenciais do etnógrafo, tanto quanto do historiador”, quais sejam

“processos conscientes e inconscientes, traduzidos em experiências concretas, individuais e coletivas, pelas quais homens que não possuíam uma instituição chegaram a adquiri-la, quer por invenção, quer por transformação de instituições anteriores, quer por tê-la recebido de fora.” (Lévi-Strauss, [1949]1970:20).

Entre os Xetá, transitando entre o passado e o futuro, seguiremos observando algumas transformações, aquilo que no atual contexto é considerado novidade, e que meus amigos



dizem que 'antes não eram assim', sendo portanto percebidas como formas alteradas (em relação a) dos modos de vida que os antigos mantinham no *mato/no tempo do mato*, tidas por 'tradicionais', ou 'nossa cultura'. Não se trata de formas acabadas, visto que as coisas podem ser alteradas novamente a qualquer momento, e, querem os xetá, quando isto acontecer, estaremos em um novo período, um novo tempo, de sua história.

Considere-se aqui que as remoções forçadas representam força de desagregação que desestabiliza as linhas centrípetas – que, no entanto, nunca são definitivamente rompidas. Já índios sem-terra, intensificam-se os deslocamentos dos xetá. E, conseqüentemente, as relações com outros grupos sociais, indígenas e não-indígenas. Novas formas de relação emergem dessa convivência. De modo que há aí vasto universo de relações apreensível através das trajetórias de deslocamento dos ancestrais, cujos parentes conformam os atuais núcleos populacionais.

Estas “novas” instituições, criadas ou inventadas, etnograficamente são: *mistura*, prática de intercasamentos, a *autoridade*, compreendendo a estrutura e as figuras da representação política – *cacique*, *vice cacique*, *liderança(s)* e Associação, e uma certa noção de “patrimônio (cultural)”, relativa tanto à constituição quanto à mobilização de um *corpus* de memória – material e imaterial – tido por '*tradicional*' (autêntico, original) da '*cultura* [xetá]'. Elas não apenas fornecem marcos relativamente explícitos para vislumbrar diferentes tempos ou momentos históricos, como também as condições em que são possíveis: das relações de inimizade e guerra com outros grupos indígenas (*mbÿa*) e com os *brancos* (*txikãndji*) e da organização do poder político descentralizado no passado no *tempo dos antigos no mato* às alianças, matrimoniais e políticas e forma política representativa no presente da *mistura* e da vida na *reserva*; bem como às reapropriações de certos objetos materiais e imateriais antes de uso ordinário e cotidiano, agora apreendidos, na forma de acervos, como objetos de conhecimento, *patrimônio* e *riqueza* – a *terra* (a demarcar) e os objetos etnográficos, os acervos, estes últimos hoje sob a guarda de museus e instituições de pesquisa, foram designados por Claudemir como as maiores *riquezas* que são do povo Xetá hoje, embora não estejam sob sua posse<sup>40</sup>.

Dessa forma, creio, ficam restabelecidos aqui os termos propostos no projeto de

---

40 Seminário *Dizer o indizível nos museus – Violências contra indígenas*, realizado no âmbito da 15ª Semana de Museus, promovida pelo Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM), mai. 2017.



pesquisa original, as formas e estratégias pelas quais os Xetá vem se reafirmando e (auto)representando enquanto *etnia*, como foco nas iniciativas em que se engajam com vistas ao “resgate” e “revitalização da cultura” do povo Xetá, que também são termos nativos, e futuro que se vislumbra neste atual momento de reorganização, compreendendo simultaneamente os três tempos, o que em termos de temporalidade é uma ênfase no efeito de coetaneidade, possibilitado pela memória. A ideia de coetaneidade, segundo Joanna Overing (1995), não parece ser estranha aos Piaroa (médio Rio Orinoco, amazônia venezuelana), em que, devido à contínua ação do mito, não se(nos) permite pensar uma distinção estanque entre passado e presente, propriamente.

Diversas vezes também articuladas ao termo *luta*, tais iniciativas se referem, destacadamente, ao registro e à transmissão da língua e das *histórias dos antigos*, ou *histórias do mato*, narrativas sobre acontecimentos passados, e à reconquista e retorno a seu território tradicional no noroeste paranaense e consequente re-união dos parentes hoje separados. A mim isto sugeria que haveria, no presente, uma ação (política) orientada à superação dos legados do extermínio, quais sejam, a dispersão, a desterritorialização e os impactos na vida, no que se entrevê uma noção de “reparação”, e na qual a memória teria papel preponderante, dando-me(nos) uma oportunidade de especular sobre as relações entre memória, estética e política.

“Formas”, em sentido amplíssimo, refere-se à plasticidade da memória, e suas múltiplas expressões sensíveis. Lembrança, objetos materiais, imagens, sons, emoções, testemunhos ou depoimentos, julgamentos éticos etc. Incluem-se aí os atributos da memória, como o movimento, como quando Tikuein ao narrar *histórias*, e Claudemir, ao olhar fotos, assistir filmes ou tocar peças no museu, dizem “passar um filme” em suas cabeças e quando dizem, às vezes em lágrimas, ser *triste* a história dos Xetá. “Estratégia”, por seu turno, enfatiza os aspectos não formais e objetuais da memória, mas todo a carga de sentidos e os feixes de relações (sociais) que se condensam nas *coisas* que endereçam à memória, estas são buscadas nas pessoas, suas considerações, motivações, propósitos. Tomadas a um só golpe, são compreendidas como manifestações definidas pela articulação entre tempos que efetuem.

Pierre Nora ([1984]1993:9) delineia a ideia: a memória é “vida”, cujos conteúdos, as experiências situadas, seja no passado, seja no futuro, detém uma plasticidade, como um

corpo, uma matéria “vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações”:

“Memória, história: longe de serem sinônimos, tomamos consciência que tudo opõe uma à outra. A memória é vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações. A história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais. A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história, uma representação do passado. Porque é afetiva e mágica, a memória não se acomoda a detalhes que a confortam; ela se alimenta de lembranças vagas, telescópicas, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicas, sensível a todas as transferências, cenas, censura ou projeções. A história, porque operação intelectual e laicizante, demanda análise e discurso crítico. A memória instala a lembrança no sagrado, a história a liberta, e a torna sempre prosaica. A memória emerge de um grupo que ela une, o que quer dizer, como Halbwachs o fez, que há tantas memórias quanto grupos existem; que ela é, por natureza, múltipla e desacelerada, coletiva, plural e individualizada. A história, ao contrário, pertence a todos e a ninguém, o que lhe dá uma vocação para o universal. A memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto. A história só se liga às continuidades temporais, às evoluções e às relações das coisas. A memória é um absoluto e a história só conhece o relativo.” (Pierre Nora, [1984]1993:9)

Para isto, faremos um curtíssimo *wandelinger* (“passeio”) em Amsterdã Zuidoost.

### **A quimérica estátua do *leriman* Anton de Kom . II.iii**

quimera  
*substantivo feminino*

1. *Mitologia grega*. monstro mitológico que se dizia possuir cabeça de leão, corpo de cabra e cauda de serpente e lançar fogo pelas narinas
6. *por metáfora*. união ou combinação, real ou fantástica, de elementos diversos num todo heterogêneo ou incongruente

“(...) *phenotype is a highly unreliable indicator of how someone experiences the past*”

Markus Balkenhol, *Tracing Slavery* (...), p. 27.

Em uma etnografia interessada na memória da escravidão a partir de uma comunidade afro-surinamense em Amsterdã, Holanda, a partir das ressonâncias do patrimônio cultural a ela relativa no cotidiano daquelas pessoas a quem se dirige – isto é, os “afro-surinameses”, ou “descendentes de escravos” – Markus Balkenhol (2014) reflete a partir de uma controvérsia. Fincada na noção aristotélica de estética enquanto *aísthêsis*, Balkenhol não pretende apreender apenas “o belo, mas também os processos de saberes implicados em sua produção, e, principalmente, as suas ressonâncias, as experiências que produzem, em suas implicações sensíveis (a estética propriamente), mnemônica e moral:

“Neste entendimento, *estética* refere-se não apenas às formas materiais dos objetos culturais, mas também ao modo em que se apresentam aos sentidos. Neste entendimento da estética como *aísthesis*, as formas materiais da cultura implica-se a à base visceral [*visceral grounding*] às experiências culturais cotidianas e convicções das pessoas.” (Balkenhol, 2014:190)<sup>41</sup>

Resumidamente, o seguinte. No começo dos anos 2000, decide-se por construir um memorial em Amsterdam Zuidoost, um bairro que é uma “*black city*” holandesa. O memorial, visto como uma reparação pela escravidão, tem uma estátua de um grande líder, *leriman*, negro surinamês, Anton de Kom. Tem-se que, no dia da inauguração do memorial, a comunidade beneficiária não se sente representada, manifestando-se com rompantes violentos de raiva, choro, expressões de dor, enfim. Seus rostos raivosos gritando “*We are no longer slaves!*” (“Não somos mais escravos!”) estamparam os jornais.

Anton de Kom foi um ex-escravo no Suriname ainda colônia holandesa, e que se tornou um intelectual anti-colonialista (e também anti-nazista – que o mataram num campo de concentração...). O problema da estatua é: a imagem erguida no memorial passou por representação “indigna” do *leriman*. Sua imagem era a de feição e corpo que o remetiam a (des)formas animais e, fundamentalmente, “como um escravo” – o que Anton de Kom não era (mais), e o que, definitivamente, a comunidade negra na Holanda no presente não é.

Por meio desta controvérsia, Balkenhol explora a relação propriamente estética implicada aí, no plano da experiência e da história: de um lado, como a representação pictórica da escravidão em uma estética da dor e do sofrimento (romances e historiografia

---

41 “*In this understanding, aesthetics is taken to refer not only to the material form of cultural objects, but also to the way in which they appeal to the senses. In this understanding of aesthetics as aisthesis, the material forms of culture make for a visceral grounding of culture people’s everyday lives and convictions.*”

holandesa dos séculos XVI) estavam imbricadas com disposições afetivas que, ao mesmo tempo em que criavam uma autorrepresentação *dutch* como uma nação caridosa – ao denunciar as “atrocidades” da escravidão – e emocionalmente contida, e uma representação dos negros como emocionalmente explosivos, descontrolados.

A partir disso, Balkenhol pretende compreender como certas “formas culturais” [*cultural formations*] de tipo racializadas, construídas historicamente no regime discursivo da alteridade na escravidão operam disposições afetivas que levam tanto *dutch* quanto afro-surinameses a se reportarem à experiência/memória da escravidão em termos de sentimento [*feeling*] e que hoje fazem uns e outros tanto verem a si quanto ao outro com certo “temperamento” típico, ordenados em termos de raça. E, como formações culturais incorporadas, reaparecem, por exemplo, na representação iconográfica jornalística de *dutch* e afro-surinameses em termos racializados, como o que poderia ser um “legado” (cultural) da escravidão. Nesse sentido, ainda, a discussão sobre racismo é complexificada pelo autor, pois, na medida em que o topos da nação dócil, ainda que organize as relações sociais de modo desigual e hierárquico, relacionam formas de solidariedade não necessariamente violentas em sentido estrito.

Assim, Balkenhol argumenta que, naquele contexto específico, o racismo “é algo que se *faz*, e não algo que se *é*”, expressando modos de relação entre pessoas, com referência a suas relações com o passado (Balkenhol, 2014:27-8, grifos no original).

A experiência quimérica do memorial a Anton de Kom ensina que a pretensão não se esgota na ênfase dos aspectos sensíveis [*material form*] destes objetos culturais, mas também “ao modo como se apresentam [*appeal to*] aos sentidos” (Balkenhol, 2014:190). Além disso, cumpre compreender como tais experiências, originadas na experiência sensível, tomam forma [*take shape*] em rotinas e formas adaptativas [*habituation*] que emergiram ao longo do tempo – “corpos e sentidos tem história” (Balkenhol, 2014:25). Esse processo de conformação do passado - “*giving the past a definitive material and palpable form*” [“dar ao passado uma forma material definitiva e palpável”] (Balkenhol, 2014:16) - é uma questão de estética compreensiva [*comprehensive aesthetics*]. Combinam-se assim “política” [*politics*] e “estética” [*aesthetics*], a partir das ideias de “política de autenticação” [*politics of authentication*] de Rancière & Rockhill (2007 *apud* Balkenhol, 2014) e de “estética de

persuasão” [*aesthetics of persuasion*] de Meyer (2010 *apud* Balkenhol, 2014), indicando que certas construções, mesmo que em ato, são conformadas de modo tal que podem ser experimentadas/experimentadas como persuasivamente “autênticas” e “reais”, chegando, finalmente, à como formas culturais (materiais) mediadoras operam através de processos de autenticação. De modo que a *aísthesis* é a relação encorporada [*embodied*] e sensível [*sensorial*] com o mundo, é embebida [*embedded*] em histórias de determinação que informam o poder persuasivo particular das formas culturais.

Findo o passeio em Amsterdã, reencontramos Boas e a sua compreensão do “preconceito racial” contra nos negros nos Estados Unidos. Voltemos aos Xetá, com atenção à função subjetivadora/subjetivante do desterro.

## Exílios índios . II.iv

Até onde a memória e a bibliografia alcançam, os Xetá já passaram por diversas catástrofes, tendo sempre se reconstituído enquanto povo, e reconstituído o mundo. No passado, um dilúvio quase os extinguiu, no futuro a terra será destruída pelo *povo da cidade*, e uma nova ameaça sobrevirá àqueles que viverem na *terra*; no meio, está a experiência do extermínio, que ali faz um elo entre o passado e o futuro.

Dentre elas, o retorno dos *txikãndji* – o acontecimento do surgimento dos *brancos* – distingue-se pelo tipo de fratura que provoca na consciência histórica: ele cria o exílio<sup>42</sup>. Pensemos aqui o exílio nos termos das reflexões de Edward Said (2003), enquanto um “estado descontínuo do ser”, oriundo da experiência de separação (forçosa) da terra natal/originária, em que “hábitos de vida, expressão e atividade” ocorrem “inevitavelmente confrontadas [também é possível ser “ocorrem inevitavelmente em contrariedade”] à memória destes mesmos hábitos em outro lugar”, ao qual se opõe, de modo que “(...) tanto o novo quanto o velho ambiente são vívidos, reais e sucedem-se juntos de forma *contrapontística*”:<sup>43</sup>

---

42 Em sua dissertação, Paulo Ramon (2014) opta pelo termo “diáspora”. Contudo, o autor não especifica o termo. (No *Dicionário Unesp do Português Contemporâneo* (F. Borba [Org.], 2004) “diáspora” é definida a partir da “dispersão dos judeus após o exílio babilônico” (p. 437), e “exílio” por “expulsão da pátria; desterro” (p. 577 - “destrair”, por sua vez, é definido como “expulsar da terra; banir; exilar” (p. 430).

43 Adaptação baseada nas versões brasileira e castelhana (Said, 2003; 2013). A paginação é da versão brasileira.

“A maioria das pessoas tem a consciência principalmente de uma cultura, um cenário, uma casa; os exilados são conscientes de ao menos dois, e esta pluralidade de visão origina certa consciência de que há dimensões simultâneas, uma consciência que – para tomar de empréstimo uma expressão musical – é *contrapontística*. Para um exilado, os hábitos de vida, expressão e atividade do novo ambiente produzem-se inevitavelmente confrontadas à memória destes mesmos hábitos em outro lugar. Assim, tanto o novo como o velho ambientes são vívidos, reais, e sucedem-se juntos de forma contrapontística.” (Said, 2003:59)

O exílio, enquanto uma subjetividade, uma modalidade de relação com a história, é um fenômeno caracterizado por uma duplicidade fundamental – o exilado são conscientes de duas condições vividas, uma atual e uma ausente, ligadas indissoluvelmente pela memória. Esta duplicidade é propriamente uma contrariedade, a vida de hoje difere, por contradição, de imagens da vida em outros momentos e em outras condições. A contrariedade será explorada a partir do conflito em torno da terra que pode ser lido a partir da narrativa de origem dos *brancos*.

## **Sociologia e antropologia do futuro . II.v**

O futuro (dos índios) é introduzido na pauta antropológica, no Brasil, com as palavras de Darcy Ribeiro que, em 1955, à II Reunião Brasileira de Antropologia (Salvador, BA), defendia que os estudos de aculturação teriam dado maior “realismo” aos estudos etnológicos, na medida em que incluíam em suas preocupações as condições de existência, propriamente, de sobrevivência, bem como “o destino dos grupos que estuda, enquanto problemas científicos”. Há a ressalva de que, vindo de outro ângulo, já a criação do Serviço de Proteção aos Índios em 1910 expresse de algum modo certa preocupação com o futuro dos índios, mais exatamente com a sua iminente extinção. Que seja.

Na II RBA, Ribeiro referia-se explicitamente à preocupação que o profissional de antropologia deveria ter do ponto de vista da continuidade – da “reprodução física” – que concorreriam, em sua avaliação, à superação da “estreiteza da perspectiva etnológica tradicional” (Ribeiro, 1955:205-6); e as pesquisas teriam dois objetivos, um prático, o aprimoramento dos métodos assistenciais do órgão indigenista, e outro teórico, uma maior

acuidade dos problemas etnológicos:

“Assim, além das terminologias de parentesco, das análises ergológicas, etc., esperamos do etnólogo que vá ao campo, doravante, dados que permitam avaliar a mortalidade, a natalidade, a fecundidade das respectivas populações, as condições de interação biótica e ecológica em que se defrontam com populações rurais. Além dos corpos míticos e das práticas rituais, a coleta de todos os documentos suscetíveis de registro sobre a mudança na concepção do mundo imposta pelos novos estilos de vida que os índios estão sendo compelidos a adotar, bem como estudos das relações dos índios com os sertanejos vizinhos, das atitudes e expectativas recíprocas.” (Ribeiro, 1955:206)<sup>44</sup>

Enquanto compromisso político, esta preocupação seria reiterada em 1979 em documento assinado por antropólogos e linguistas que reivindicavam “o direito de trabalhar” diante das dificuldades impostas pela Funai que sob comando da ditadura civil-militar inviabilizava a entrada e permanência de pesquisadores em áreas indígenas. “Trabalhar com populações indígenas exige o constante envolvimento do pesquisador com o grupo estudado e o interesse por seu destino”, asseveravam os pesquisadores, alertando para o “perigo constante de sua extinção”, que retorna à Antropologia Brasileira (como é designada no documento, com iniciais maiúsculas) como um imperativo de “responsabilidade social” - que, aliás, segundo a carta, é “sempre presente” na disciplina praticada no país (p. 153). Nesta carta, os pesquisadores denunciam a “censura política” imposta pelo poder ditatorial à sua atuação profissional, declarando ser propriamente “a atividade de pesquisa que conduz à identificação do pesquisador com os interesses das populações indígenas” e que tais interesses iriam “em certos momentos, além dos propósitos do Estado”, sendo o cerceamento da pesquisa em áreas indígenas tradução dos conflitos que daí advém (p. 154).

Já na década de 1990, ainda sob o signo do debate constituinte, a constatação da

---

44 Darcy Ribeiro teve participação marcante na II RBA: além do texto em questão, alocado nos Anais na Seção V – “Etnologia Indígena”, proferiu a Conferência de Abertura *Uirá vai ao encontro de Maíra: as experiências de um índio que saiu à procura de Deus* e apresentou duas comunicações, uma referente aos efeitos dissociativos e de depopulação causados por doenças chegadas aos índios a partir do contato com os não-indígenas (Seção III – “Antropologia Física”) e um debate seguido de informe sobre a instituição da cadeira de Etnografia Brasileira e Língua Tupi nas Faculdades de Filosofia e Letras do país por força da Lei n. 2311/1954 (Seção VIII – “Ensino de Antropologia”). A referida carta, que hoje nos serve de documento que atesta uma faceta da prática de extermínio contra populações indígenas no período da ditadura civil-militar, é assinada por Luiz Castro Faria (presidente da Associação Brasileira de Antropologia), Yonne Leite (presidenta da Associação Brasileira de Linguística), Olavo Brasil de Lima Jr. (secretário da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais) e Otávio Velho (presidente da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência-Rio).



retomada demográfica das populações indígenas na década anterior forçou um deslocamento do debate da previsão de seu desaparecimento – iminente e inexorável – para as condições, propriamente legais (isto é, relativas aos direitos indígenas, agora fixados no constitucional de 1988), de sua existência (cf. Carneiro da Cunha, [1994]2009b).

O “futuro dos índios”, no sentido de como o concebem e se dispõem relativamente a ele, não havia ainda entrado na pauta antropológica, embora tenha emergido como possibilidade de tema e objeto das ciências sociais já no século XIX na sociologia de Gabriel Tarde, motivando o artigo *A ação dos fatos futuros* ([1901]2007)<sup>45</sup>.

Haveria para Tarde, do ponto de vista explicativo, uma incompletude no pensamento filosófico e científico de seu tempo que desconheceria a possibilidade de encontrar no futuro fatos explicativos, localizando exclusivamente no passado a razão das coisas. Tal concepção de tempo enquanto movimento retilíneo e unidirecional (“[um] livro que só podemos ler em um sentido”)<sup>46</sup>, proviria de um obstáculo ou preconceito, a suposição de que “tudo é regido pelas leis da mecânica”, resultando numa ilusão, a de se considerar o passado como determinante e o futuro como determinado: a teoria de causalidade (determinação do futuro ao passado) fundamental à moderna filosofia do tempo.

Pois, a “clareza ilusória” dos fenômenos mecânicos levam à percepção da existência de dois fenômenos, as durações e os encontros (o acaso, o fortuito), mas é a atribuição exclusiva às “coisas que duram ou tendem a durar” o título de “realidade”, explicando-se os encontros pela duração, e não o contrário. Contra o monopólio explicativo das realidades, Tarde argumenta que “a ação do futuro, *que ainda não existe*, sobre o presente” não seja “nem mais nem menos concebível do que a ação do passado, *que não existe mais*”, que ambos agem simultaneamente sobre o presente, sobre o real, numa dupla ação que “parece crescer paralelamente” (Tarde, [1901]2007:169, 174, 183, 189 grifos no original).

A “ação dos fatos futuros” de Tarde é propriamente a “finalidade”, sendo conveniente portanto dar importância à “diferença” sem o predomínio do “idêntico”. Previdência e lembrança (memória) estariam implicadas solidariamente. Combatendo os “exorcismos

---

45 Embora publicado em 1901 na *Revue de Métaphysique et de Morale*, o ensaio *A ação dos fatos futuros* [*La action des faits futurs*, no original em francês] foi originalmente escrito na segunda metade da década de 1870 (Vargas *apud* Tarde, 2009:256).

46 A metaforização do tempo (e da história) num “livro”, e da percepção do tempo, consequentemente, na atividade de ler, é sugestiva do ocularcentrismo típico do pensamento europeu moderno, a analogia entre ver e conhecer. Porém, o tempo (a história) é algo que se vê: embora seja concebida como uma inscrição, para lê-la é preciso olhar para ele.

positivistas” que intentaram banir da metafísica a ideia de “possíveis”, Tarde defende que a virtualidade seja “essencial à realidade como a sombra o é à ideia do corpo”; o possível seria definido como o espaço do real, tal qual o espaço seria a possibilidade da matéria (Tarde [1901]2007: 174-5, 183, 190, 200, 211, 224).

Em minha observação, orientada a uma especulação sobre as relações entre o sensível e o inteligível, toma por objeto a memória, apreendendo-a desde três dimensões constitutivas, mnemônica, que incide sobre o problema da temporalidade, estética, que percebe seus aspectos sensíveis a partir das formas que a memória assume na experiência, e política, compreendendo tanto as relações sociais constitutivas impregnadas na memória quanto a sua relação com as formas de organização social e seu papel preponderante nas *lutas* e nas considerações acerca das relações (política) entre os Xetá e seus outros. Tais recortes estratégicos permitem dotar minha experiência etnográfica do sentido de “observação”, tal qual a concebe Merleau-Ponty (1962 *apud* Ingold, 2005:86), não, como diz Ingold, “ter um ponto de vista fixo sobre o objeto”, mas “variar o ponto de vista mantendo o objeto fixo”.

Repetindo as palavras de Gregory Bateson em *Naven*, cujo modelo descritivo me inspira até certo ponto, tais dimensões são meras “designações para pontos de vista adaptados pelos cientistas ou pelos nativos” em suas descrições, que dava ao texto o caráter de uma “trama” de três níveis de abstração (Bateson, [1958]2008:295, 312). Em acepção vernácula, trama é o conjunto de fios que se cruzam no sentido transversal de um tecido; em sentido figurado, enredo<sup>47</sup>.

No caso de *Naven*, os três níveis eram o “etnográfico” (dos dados de comportamento, extraídos, inicialmente do ritual *naven*, tido pelo mais “concreto”), o outro, “mais abstrato”, é o “arranjo tratativo dos dados”, isto é, a “imagem” que cientistas oferecem de acordo com o modo em que “dispõem os dados” e, finalmente, “ainda mais abstrata”, a “discussão autoconsciente” acerca dos próprios procedimentos de “reunião”, ou seja, “as maneiras de os cientistas reunirem as peças do quebra-cabeça”. Bateson isolou cinco “pontos de vista” como relevantes para observar o ritual *naven* e a cultura Iatmul em geral, estrutural (eidológico), emocional (etológico), econômico, desenvolvimental e sociológico, designando a postura de apreender as relações de complementariedade entre elas, que ele pressupunha, como uma “posição funcional”, vinculando-se ao modelo da antropologia britânica, porém entendendo

---

47 Borba ([Org.], 2004:1372); Houaiss [online]).

“função” (*f*) na acepção de Radcliffe-Brown<sup>48</sup> que o aplica para designar interconexões entre estrutura (social) e processo (da vida social), bem como e a parte que desempenha, “na vida social como um todo”, para a manutenção da coesão (Bateson, [1958]2008:92, 298, 312).

A expressão batesoniana “ponto de vista” resgata na literalidade uma radcliffebrowniana: o “ponto de vista estrutural”, segundo o mestre de Bateson, toma a forma de hipótese, que “não precisa ser assertiva dogmática de que tudo na vida de toda comunidade tenha função”, mas consiste na “pressuposição de que *pode* ter uma, e que vale a pena investigá-la” ([1935b]2013b:166, grifos no original). Ao que Bateson concebe os cinco pontos de vista isolados não como “instituições” culturais propriamente mas como “*classes*” de relações, importando não a sua forma (seu aspecto visível) mas as metarrelações entre as classes (Bateson, [1958:2008:321).

De minha parte, tendo a preferir substituir o termo “ponto de vista” por “condição de percepção” (mantendo-se o sentido), pela concordância com a crítica levada à cabo pela antropologia visual acerca do “ocularcentrismo” que impregna a disciplina antropológica, em detrimento dos demais sentidos. A primazia da visão – “despotismo do olho” – na experiência etnográfica/no trabalho etnográfico foi já amplamente criticado, em especial na antropologia visual (*cf.* Grimshaw, 2011), revalorizando a importância, por exemplo, do som e da música, isto é, das outras sensações, ou modos sensoriais. Para convergir com meu próprio argumento, recorro à crítica feita em favor do tato pela antropologia holandesa de ênfase patrimonial (Balkenhol, 2014; Verrips, 2012), que, a seu modo, faz um retorno à noção aristotélica de estética (*aísthesis*).

A situação de *extravio*, dispersão, exige uma etnografia multissituada, conforme a proposição de Marcus (1995), ou seja, a de seguir a “circulação” de atores, objetos e discursos nas diversas localidades, as cadeias, trajetórias e fios que compõem o fenômeno em observação. Deste modo, não estarei restrito à circunscrição dos núcleos populacionais, mas sim estabelecendo conexões ao longo de diferentes escalas etnográficas, compreendendo desde o cotidiano interfamiliar nas aldeias, perpassando seus *trabalhos* e *lutas* – interações e negociações com órgãos públicos, como Ministério Público Federal, comissão estadual da verdade, universidades, museus etnográficos.

---

48 *Cf.* Radcliffe-Brown ([1935a]2013a:18; [1935b]2013b:163).

### Contato intermitente, relações permanentes . III

Embora baseado em Curitiba durante o período da pesquisa, mantive durante a maior parte do tempo maior diálogo e proximidade com o *peçoal* de São Jerônimo, e diretamente com as famílias dos dois irmãos xetá Dival e Claudemir da Silva, atuais *cacique* e *vice cacique* dos xetá eleitos recentemente naquela TI; o seu Carlos Cabreira, homem guarani, migrado de Dourados (MS), ex-missionário evangélico, veterano da geração de 1980 que desintrusou e demarcou terras kaingang e guarani no norte do Paraná, e professor da escola Cacique Koféj, também é um amigo ali, tendo-me dado valiosos conselhos sobre como um pesquisador deve se comportar diante da história dos índios. Parto deste ponto.

Devido a esta “entrada” mais oficial, via *caciques* e *lideranças*, as minhas vivências, e consequentes reflexões, são mais diretamente ligadas às suas figuras, expressões, atividades e problemas, e, como essas posições são geralmente ocupadas por homens, embora seja afirmado não haver embargo à participação das mulheres, permanece a experiência restrita mais a um universo masculino – as mulheres, mais recolhidas, não participavam, ao menos não na minha frente, das discussões de *trabalho* sobre os *assuntos xetá*, mantendo-se atentas à distância, quando não simplesmente delas desapareciam quando estas iniciavam, situação que se alterava com a presença de mulheres em campo, quando pude aproveitar um pouco mais de sua companhia nas circunstâncias que Angelita ou a prof. Edilene também lá estavam.

Com a geração dos *antigos*, os sobreviventes, a comunicação foi bem menor, devido à distância, ao silêncio, à indisposição de recursos para campo... Um deles, Tiquein, infelizmente, só vi já morto, em seu funeral em Guarapuava (PR), que apesar da tristeza generalizada, me trouxe a felicidade de conhecer Rondon e sua esposa kaingang Librantina, vindos de Xapecó (SC). Na triste ocasião da morte de Tiquein, estávamos à porta do MAE, em que Dival e Claudemir dariam prosseguimento ao trabalho de contextualização das peças da coleção xetá, no âmbito dos trabalhos de produção de catálogo a ele referente. De São Jerônimo veio a ligação de que o *tio* Tiquein havia partido, e imediatamente os irmãos decidiram pela finalização do trabalho naquele dia, pondo-se à comunicação com os *parentes* sobre o acontecido e o que viria então. Ao final da tarde, fomos a seu encontro no hotel em que estavam hospedados no centro da cidade, pois seu desejo era o de visitar o Museu do Expedicionário (museu de guerra que preserva e promove a memória da Primeira Guerra

Mundial e especialmente da Força Expedicionária Brasileira). Tiquein, morto naquele dia, era policial militar e havia servido no Exército antes, então de algum modo fazia sentido. Nenhuma palavra foi dita sobre ele conosco. No retorno, pediram para ir ao Passeio Público, e de um a um iam apontando os pássaros nas jaulas, indicando de quais daqueles pássaros eram feitos os brincos xetá que havíamos visto (Claudemir os via pela primeira vez) na reserva técnica do MAE no dia anterior.

Em São Jerônimo, onde estive três vezes (uma em 2015 e duas em 2017), o contato foi mais restrito às famílias Xetá, o que foi definitivo na minha inserção espacial na *reserva*, restringindo-se minha circulação basicamente à porção à norte da *Sede*, da porteira do meio, subindo, passando a igreja, chegando-se até às casas de seu Cabreira e Dival, compreendendo área que Spenassatto (2016:22, Figura 2, 23 – nota 14) localiza como uma das áreas de plantio Kaingang, atribuindo ao fato de alguns xetá terem por ali se “aglomerado” e construído suas próprias o motivo de estarem “vinculadas” com o cacique kaingang. Em termos de extensão, a área é perfeitamente percorrível a pé – numa manhã Dival e Claudemir conduziram-nos pelas casas de seu *pessoal*, uma por uma, por caminhos que cruzavam plantações de milho e desembocavam em quintais – ocasião em que conheci a tia ã.

Ali, instalei-me sempre na cidade, em quarto alugado<sup>49</sup>, fazendo a pé o trajeto de cerca de 2 km até a *reserva*.<sup>50</sup> Lá eu os visitava em casa, fui à igreja que o casal pastor Dival e missionária Fátima lideram, congregando o *pessoal* deles, e, na outra oportunidade acompanhei uma visita de equipe do Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE) da UFPR, sob coordenação da prof. Laura Pérez Gil<sup>51</sup>; em Curitiba os acompanhei em seus *trabalhos*, como eles falam, na Universidade (UFPR), nos museus Paranaense (MPr) e de Arqueologia e Etnologia (MAE) da UFPR, com a equipe da Comissão Estadual da Verdade (CEV-PR), na Assembleia Legislativa, e quando não estávamos trabalhando, visitamos alguns lugares da cidade, o Passeio Público para ver os animais e o Museu do Expedicionário, no dia em que o tio Tiquein faleceu e o trabalho no MAE foi interrompido – e que, se não estiveram na pauta oficial desta etnografia, certamente são dela inseparáveis.

---

49 O referido local, designado *hotelzinho*, era a sugestão geral, seja na cidade seja entre os indígenas, que a indicavam quando lhes perguntava a respeito de um local para me hospedar.

50 Na ocasião da viagem com o museu, dispunhamos e usávamos carros.

51 Professora do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPR, à época Chefe da Unidade da Etnologia, e atualmente Diretora do MAE-UFPR.

Com os Xetá da aldeia urbana *Kakané Porã*, no sul da capital, os laços passaram a se estreitar no período final da pesquisa, entre o final de 2017 e início de 2018, e a nossa relação, em especial com d. Belarmina, e sua família, foi intensamente mediada por objetos culturais (filmes, álbuns de fotografia, livros, áudios) – geralmente, eu consultava sobre o que desejavam ter cópia, que fosse localizado ou onde achavam que eu poderia encontrar tais e quais materiais. À *Kakané Porã* era melhor ir aos finais de semana, quando o *peçoal* não está trabalhando e em geral visitam a casa da matriarca. Pude também estar à uma bela apresentação e exposição de desenhos infantis e textos históricos da *comunidade* de *Kakané Porã* no Pavilhão Cultural do Memorial de Curitiba. E, se em São Jerônimo o ambiente era masculino, em *Kakané Porã* ele é marcadamente feminino.

#### **Armadura . IV**

Este texto é articulado em três partes, cada uma endereçando a uma dimensão da memória: I) estética, relativa às condições e formas de percepção dos acontecimentos, II) mnemônica e temporal, com ênfase nos processos de diferenciação pelos quais diferentes tempos são distinguidos, III) moral ou política, remetendo às suas implicações nas relações sociais, e cada qual atinente a um diferente tempo, *tempo da reserva*, *tempo do mato* ou *dos antigos* e o por vir. Cada parte aporta dois capítulos, nos quais, na medida dos possíveis, momentos históricos distintos são mobilizados mediante materiais etnográficos específicos. Para conformar imagens – fugazes – de cada um desses tempos, dispõem-se a partir de três eventos (históricos) marcantes.

Compreendo certos eventos no sentido de “evento” (Sahlins, 1990; 1987) ou “evento crítico” (Das, 1995), acontecimento instaurador capaz de criar uma fratura no tempo histórico, um antes e um depois, além do fato de terem causado transformações estruturais cósmicas, no fluxo do tempo, na constituição da humanidade, nas condições materiais de existência e nas formas de organização social da vida (coletiva).

Na medida em que tais eventos desencadeiam movimentos de transformação – em geral, movimentos de reconstituição –, colocam em primeiro plano, além das dimensões

perceptivas e interpretativas da experiência história, o domínio da ação, das posições que se tomam nessas circunstâncias e das iniciativas tomadas relativamente a elas, e a partir delas: são acontecimentos tais como os que motivaram o messianismo dos índios Ramkokamera-Canela (Timbira orientais, jê, do Maranhão) em 1963, conforme compreendido por Carneiro da Cunha ([1973]2009), isto é, “centelha de novos movimentos [sociais]”, e tal como a vingança era “impulso” a novas ações para os antigos Tupinambá (Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, [1985]2009), e não apenas incidências contingentes numa suposta estrutura atemporal.

*Histórias* de destruição e (re)construção da vida e do mundo em que se habita, tem em comum estes eventos o fato de terem sido experienciados na forma de catástrofes que, cada uma a seu modo, culmina(ra)m num quase extinção da humanidade:

- i. um dilúvio ocorrido num tempo  *muito antigo* que destrói a terra (a segunda terra, pois a anterior fora destruída pelo fogo) e quase extingue a primeira (ou anterior) humanidade Xetá e causa alterações estruturais no cosmos (céu e terra se separam) – os Xetá sobreviventes dominam o fogo, repovoam a terra e adquirem seus primeiros inimigos;
- ii. o retorno dos *txikândji* (*homem branco*), que, surgidos dos índios e tendo deles se separado, também num tempo  *muito antigo*, retornam, na década de 1940 (calendário brasileiro) para matar, roubar as terras e destruir os Xetá, pondo fim ao *tempo do mato* e dando início à vida na *reserva*, à *mistura* (de sangue) e à *luta* – os Xetá passam a ser tidos por “extintos” pelos *brancos*;
- iii. o apocalipse iminente (o 'Grande Dia') que tem por paisagem a atual terra devastada, os Xetá (já) estarão em seu 'pedacinho de terra' e o *povo da cidade* passará por privações e ameaça de extinção e o colapso do mundo (planeta) – os Xetá socorrerão os *brancos* de sua (auto)extinção?.

Tais acontecimentos, eventos, são catastróficos também porque quase dão fim à humanidade, sendo, por isto mesmo, histórias de destruição e reconstrução (pelo menos de um momento prístino de reconstrução) do *povo*.

Algumas das *histórias* de origem dos Xetá aqui consideradas descrevem situações de morte e ressurgimento, servindo a questionamentos quanto à questões da permanência (ou continuidade), da mudança, da transformação etc. Ou, contar a *origem* de algo é narrar a



história de uma *pessoa* que se transformou em tal (animais, plantas, objetos, geada, porungo), após situação de morte. Mas, se elas não servem à distinção celeste-terrestre pela oposição perecível-imperecível, para outros propósitos, elas dizem algo sobre a perenidade, atrelando-a à memória, que ainda é preciso tentar captar com maior profundidade<sup>52</sup>.

Articulam-se, dilúvio, extermínio e fim dos tempos, pela oposição morte-vida, amarradas pelo tema quase extinção da humanidade (seja, ou não, indígena), compreendendo-se aí as transformações por que passam as humanidades envolvidas no âmbito de tais episódios históricos. A distinção entre o primeiro e os dois outros eventos é de natureza: do dilúvio não há sujeito(s) a quem imputar responsabilidades; a violência política motivada pela ambição traz ao epicentro da destruição do *extermínio* os *txikãndji* (*brancos*) e no fim dos tempos os *rivals* da luta pela terra e o *povo da cidade* (que, lembremos, hoje ou não se lembram dos Xetá, ou deles se lembram apenas no Dia do Índio, e que destróem a terra em que vivem), e sua letalidade é dimensionada pela proporção (fatal) de suas consequências.

No caso da origem dos *txikãndji* não está em evidência um embate entre personagens, algo como uma relação diádica (do tipo matador-vítima, como na vingança tupinambá, por exemplo), mas na alternância entre potências de vida e de morte, isto é, em termos de, afinal, numa dada situação de conflito/embate, quem está na posição, sob risco, de morte (é morrível, diga-se) e quem tem a vida assegurada. Isto só é possível de ser visto assim por conta do desfecho do último evento: o *povo da cidade*, depois de já exaurida a sua terra por suas próprias práticas produtivas destrutivas, se dirigirá às terras indígenas para tentar obter (por ataque?) os alimentos os que lá disporão os Xetá, sendo a moral desta *história*, me parece, que, no fim dessa história, diferente da já passada história do *extermínio*, dessa vez não só não são os Xetá que estão morrendo, como serão eles que estarão em condições para o salvamento de outras potenciais populações em perigo de extinção – não serão matadores (e, portanto, não são matadores potenciais), mas são a potência da vida.

---

52 O medo da extinção iminente põe em evidência, também, a preocupação de que é a perenidade na vida na terra que está ameaçada: no *mato*, pessoas, *povo* e *cultura* tendiam à perenidade, pessoas poderiam se transformar em animais e espécies vegetais – não, porém, em objetos manufaturados – não havendo lugar aí espaço para preocupações com o desaparecimento da face da terra; fora do *mato*, de suas terras, estão em (constante) perigo de extinção (iminente), da eliminação física por meio da violência oriunda de seus *rivals* ou por desassistência pública, e também nmaterial, a memória de “extintos”. Poderia a oposição sensível perecível-imperecível servir a distinção de duas condições de existência, ambas terrenas (sem prejuízo de outras, espirituais). Há uma perenidade que é assegurada pela transformação (da forma, do corpo).

A primeira parte, **MEMÓRIA: Exílios índios**, versa sobre o presente, tratando das condições históricas e sociais do fenômeno mnemônico, abordando, em dois movimentos, as formas pelas quais os Xetá vem vivendo. No centro está a experiência do contato e do extermínio Xetá ocorrido na década de 1950 em Serra dos Dourados, que incide uma fratura no tempo histórico, dividindo-o em *tempo do mato* e tempo da *reserva*, distinguindo-se, ao mesmo tempo, um modo de vida *tradicional* (autonomia, afluência, mobilidade, convivialidade, e 'descanso' [equivalente ao oposto da *luta*]) e as formas atuais, na(s) em terras indígenas de outros povos ou *etnias* (heteronomia, privação, fixidez, *extravio*, *luta*).

No primeiro capítulo, **Os Xetá, história e etnologia**, revisito a história registrada dos Xetá no século XX, após o *extermínio* e fora do *mato*, marcada pela emergência do atual movimento de *luta* desencadeado pelos então “sobreviventes” de Serra dos Dourados e seus “descendentes”. No segundo capítulo, **Os Xetá, vida em reserva(s)**, ofereço uma caracterização breve da vida na(s) *reserva(s)*, como *emprestados* ou *inquilinos* dos Guarani e Kaingang que os receberam em suas terras, suas relações de parentesco concebidas como *mistura* e as formas políticas do *cacicado* e da *associação* forjadas nesta circunstância.

A segunda parte, **VERDADE: O tempo dos antigos**, versa sobre o passado, numa tentativa de caracterizar 'como os antigos viviam' em dois movimentos complementares, primeiro recorro a algumas *histórias* narradas e às lembranças de infância testemunhadas pelos Xetá de Serra dos Dourados a C. Silva (1998; 2003) referentes às experiências da vida coletiva (organização social), tematizando a prática onomástica e o surgimento de animais e utensílios como exemplos de uma transformação que implica em circulação de memória, e depois, a partir de documentação oficial, percorro algumas observações de exploradores, administradores de aldeamentos e etnógrafos contratados pelos governos da Província e do Estado do Paraná na segunda metade do século XIX e início do século XX, tematizando a inimizade, com seus desdobramentos nas relações de alteridade, como vetor de territorialização, e o lugar do esquecimento.

O terceiro capítulo, **Os Xetá de Serra dos Dourados**, intenta uma caracterização do *tempo do mato* mediante exploração de algumas *histórias*, narrativas de origem e uma visada

na produção bibliográfica a eles relativa, em que exploro o lugar da morte nos surgimentos e transformações. O quarto capítulo, **Inimizade e esquecimento**, apresenta um estado de constante perigo e guerra; inimizade, hostilidade e conflitos marcavam as relações dos Xetá com seus *outros*, restando deles a memória incômoda da perseguição dos *kuruton* pelos *mbia* (Kaingang?) que, enquanto estratégia de leitura das fontes documentais, serve de tema para especulações acerca das possíveis implicações da inimizade na mobilidade xetá e na territorialização dos Xetá na bacia do Rio Ivaí.

Finalmente, a terceira parte, **JUSTIÇA: Futuro do pretérito**, versará sobre o futuro, tratando dos elementos morais e éticos impregnados aos acontecimentos históricos, especificamente às consequências das ações humanas, catastróficas ou restauradoras, mediante imagens de futuro forjadas nos cantos e discursos religiosos (na Igreja) e nas *falas da luta*. No centro está a perspectiva do *fim dos tempos*, e do elemento prospectivo da memória. Na medida em que são *falas* praticadas em vista de sua eficácia (produzir memória e estabelecer a verdade), será realçado o papel da palavra na experiência histórica; na igreja e nas *lutas* – notadamente a *luta* pela terra –, a história é tematizada e suscita julgamentos éticos acerca das relações (políticas) entre humanos, e põe em relevo uma ideia de “reparação”, enquanto o restabelecimento de certos princípios de vida temporariamente rompidos após o *extermínio*, e realização de *sonhos* legados por *líderes* mortos e vivos, que, de modo retroativo, alimentam a *luta*.

O quinto capítulo, **Igreja: entre o passado e o futuro**, é uma breve incursão na liturgia religiosa no templo, cujos temas apontam para a conduta moral no presente, com ênfase nas relações dos Xetá entre si, enquanto *comunidade* (na *reserva*) e enquanto *irmãos de fé*, simultaneamente. O sexto capítulo, **A iminência do futuro**, explora a ideia de antecipação na reflexão histórica, abordando como entre os Xetá o futuro pode ser previsto (ou pressentido), por meio de profecias ou *sinais*. Visto que a conduta moral no presente influencia no futuro, ou, inversamente, o futuro condiciona – exige – certa conduta no presente, pretende-se articular os tempos a partir da sugestão de E. Lima sobre um “futuro onipresente”, *i. e.*, a ideia de que o resgate do passado, inscrito nas aspirações do presente, projeta o para o futuro, que se apresenta como um passado sob novas condições, propriamente, um futuro do pretérito.

Paralelamente, aqui, de modo geral, serão enfatizados aspectos relativos a processos e procedimentos de produção, circulação/transmissão e registro de memória, desde seus aspectos sensíveis, expressões afetivas e atributos (como, por exemplo, a do movimento, como quando Tikuein e Claudemir, ao interagir com os objetos e imagens dos acervos museológicos, emocionados, dizem “passar um filme” em suas cabeças).

## Convenções . VI .

Convenciono aqui o uso de *itálico* para termos nativos/ênicos e outros idiomas estrangeiros, 'aspas simples' para locuções nativas, “aspas duplas” para termos e locuções não-indígenas e **negrito** para ênfase. As palavras em língua Xetá vem grafadas preferencialmente como o consolidado pelo linguista Aryon Rodrigues ([1960]2013) e registrado no *Vocabulário Ilustrado Xetá* (2013) – em casos excepcionais recorro a outras grafias, como as de C. Silva (1998; 2003) e Kozák ([1979]1981). Passagens da *Bíblia Sagrada* são da Nova Versão Internacional (Sociedade Bíblica Internacional ([1993]2000)).

**I**  
**MEMÓRIA Exílios índios**

Xetá é o nome por que se reconhece e é reconhecido um dos grupos indígenas tupi-guarani e que historicamente ocupa as terras dos vales do Rio Ivaí, entre os Córrego 215, Idoivaí, Córrego das Antas, ao longo de uma vasta área que se estende desde a foz do Ivaí no rio Paraná até à região dos Campos Gerais, no centro-sul paranaense (C. Silva, 1998; Mota, 1998, Funai, 2014).

### **Xetá: Aré, Botocudo, Notobotocudo, Yvaporé, Šsetá, Chetá, Hëta, Xetá: ñanderetá . 1.1**

Historicamente, os Xetá foram designados por vários nomes, alguns deles, às vezes, equivocadamente entendidos como etnônimos: “Botocudo” (Bigg-Wither, 1878), “Aré” (Borba, 1904; 1908), “Notobotocudo” (Ihering, 1907), “Yvaporé” (Nimuendaju, [1912]1987), “Šsetá” (Loukotka, 1929), “Chetá”, “Hetá” (Kozák *et al.*, [1979]1981) e, finalmente, “Xetá” (L. Fernandes, 1958), que se popularizou e é de uso corrente entre eles e as populações vizinhas.

“Hetá”, conforme um de seus primeiros etnógrafos, Vladimir Kozák, significaria “nós todos”, sendo este “o nome que eles próprios usavam” (Kozák *et al.*, 1981:19, nota 1)<sup>53</sup>. L. Fernandes (1962:152-3) observa que, posteriormente, com os estudos de Aryon Rodrigues, constatou-se que o termo *hetá* não era uma autodenominação. Sobre o termo *Setá*, de Fric, L. Fernandes (1962:153, nota 6) consigna que “Loukotka, que teve às mãos os manuscritos de Fric, informa que o nome Setá foi comunicado a este naturalista pelo chefe dos Kaingang, dos quais os Setá eram prisioneiros, ao passo que um desses últimos lhe fornecera outro nome

---

53 “Vladimir Kozák (1897-1979) foi um engenheiro nascido na República Tcheca, imigrado para o Brasil em 1923, onde seguiu carreira em empresas multinacionais no Espírito Santo, Belo Horizonte, Rio de Janeiro e Curitiba. Em 1950, integrou o Departamento de Pesquisas e Documentação da Universidade do Paraná, permanecendo até 1967. Kozák participou de diversas pesquisas de campo no interior e litoral do Paraná, registrando aspectos históricos, antropológicos e ambientais, sendo uma delas a viagem realizada em novembro de 1955, quando integrou a expedição organizada pelo Serviço de Proteção aos Índios para localizar indígenas detectados na região noroeste do Estado do Paraná, os Xetá. Após essa expedição, realizou várias outras expedições, a fim de documentar esse grupo, constituindo um acervo de fotografias, desenhos, telas e uma documentação manuscrita, como anotações de campo, correspondências e esboços de roteiros, que pertencem a vários museus, entre eles o Museu Paranaense, o Museu de Arqueologia e Etnologia da UFPR e o Museu de Alberta no Canadá. Kozák faleceu em 1979” (Maranhão, 2006).

como designação tribal. Isto significa que Setá provavelmente não era autodenominação nem dos índios examinados por Fric”.

*Yvaporé*, “os que queriam ir para o céu”, anotaria o etnógrafo Curt Nimuendaju (1987:102-3) no início do século XX, era a designação que davam os Apapocuva-Guarani a um grupo que vagava pelo baixo rio Ivaí, “sem casa e sem roça, como caçadores arredios e assustadiços” e que, apesar dos “seus grandes botoques de madeira (...) nada têm em comum (...) com as hordas aguerridas que habitam o sul do Paraná”, referindo-se aos Xokleng (Jê). Os *Yvaporé* também eram designados *Tapijá* pelos Apapocuva Guarani (Nimuendaju, 1987:103, nota 40). Por sua vez, os Xetá denominavam *mbäa* (ou *mbäya*) os “outros índios, índios de outras etnias”, e *txikãndji* os estranhos invasores que lhes entravam nos territórios pelo Rio Ivaí, o *homem branco* (cf. Rodrigues, 2013; Silva, 1998; 2003).

Nimeundaju, a propósito, parece ser o primeiro a sugerir que os ascendentes muito antigos dos Xetá de Serra dos Dourados seriam oriundos de além Rio Paraná, remanescentes de uma antiga migração para a Terra Sem Mal não exitosa:

“Conta-se que há muito tempo, um grupo Guarani partiu da região de Cerro Ypehú, na fronteira paraguaia, para atingir o *Yvy marãeĩ*. Transpôs o Paraná graças ao poder mágico de seu pajé, sem disto dar-se conta. Então, sem ser molestado, atravessou o território dos hostis Kaingýgn. No decorrer da viagem, entretanto, perdeu a fé no seu líder e decidiu retornar. Com terror, o grupo percebeu que as matas fervilhavam de inimigos. E, quando finalmente já se julgava próximo de sua pátria, deparou-se com as águas do Paraná, que lhe cortavam a retirada. Desesperado, fugiu novamente para leste, mas deu com os Kayngýgn, que mataram seus homens e reduziram à escravidão suas mulheres e crianças. Os descendentes daqueles que haviam escapado desta sina perambulam ainda hoje, perseguidos pelos Kayngýgn, sem casa e sem roça, como caçadores arredios e assustadiços, no território do baixo Ivahy. As outras hordas os denominam de *Yvaporé*, que significa algo como 'os que queriam ir para o céu'. Telêmaco Borba os chama de *Aré*, o que parece ser apenas uma mutilação de *Yvaporé*; pelos brasileiros são chamados de 'Botocudos', devido seus grandes botoques de madeira e às suas orelhas furadas. (...) Curiosamente, designam tanto o sol quanto a lua pela palavra *pái*” (Nimuendaju, 1987:102-3)

Antigamente, contam os Xetá, usavam o termo *ñanderetá* (*ñande* = nós, inclusivo; *retá* = muita gente) referindo “nós”, “gente” ou “nossa gente”, porém este também não se



trata de autodesignação (C. Silva, 1998; 2003). *Ñanderetá* foi dito, designando os Xetá, por uma cigarra que tentou matar-lhes, num tempo muito antigo, como conta uma narrativa. Quando o *padrinho* da cigarra (uma espécie de bicho grande cujo nome os narradores desta história não recordavam) lhe perguntou, e ela respondeu: “Passou uma turma de *ñanderetá* (...) vamos matar eles?”, dizendo-lhe isto a cigarra na língua xetá – sem êxito em matá-los, contudo, pois um sapo os ajudou, enganando-a. Era pelo fato de o bicho ser padrinho da cigarra que, na narrativa, ele lha fura o lábio: “O bicho furou o beijo da cigarra, ele foi seu padrinho” (Tikuein, 1997 *apud* C. Silva, 2003:140-1). O emprego dos termos *padrinho* e *madrinha* para a designação dos parentes que realizavam os rituais de iniciação masculino e feminino foi observado por C. Silva (2003:143), tratando-se eles de termos expressivos de uma relação de filiação atrelada a posição ritual. Alguns daqueles que passaram a infância e mesmo parte da vida adulta nas casas de famílias *não-indígenas*, como ã (*criada* pelo casal Alan Cardec, sertanista do SPI, e Maria Nair Pedrosa), Tigúá (*criada* pela família de colonos Antonio e Carolina Lustosa de Oliveira) e Tiquein (*criado* por João Rosso de Menezes, sertanista do SPI, e sua mãe dona Domingas, nos PI Marrecas dos Índios e Ortigueira) utilizam o termo *padrinho* para designar os que os *criaram* ou *cuidaram* – Tiquein também designa d. Rosa de *mãe de criação*<sup>54</sup>.

Já na década de 1990, durante a pesquisa de C. Silva (1998), Tuca, Kuein e Tikuein, insistiam que “Xetá” não era o nome do grupo, chegando a propor sua mudança para “Héta”, justificando que este termo ao menos teria significado na língua nativa, tendo, finalmente, optado por manter o nome lançado por Loureiro Fernandes em uma comunicação na III Reunião Brasileira de Antropologia (1959). Embora tenham reconhecido que a palavra “Xetá” não tem significado em sua língua, os Xetá a adotaram e não reivindicam atualmente a adoção de qualquer outro em substituição (C. Silva, 1998:117; 2003:1 – nota 1).

---

54 Depoimento de Tikuein Xetá concedido à Comissão Estadual da Verdade, na Reserva Técnica do Museu de Arqueologia e Etnologia da UFPR, em Curitiba (30 jul. 2015). Acervo do MAE-UFPR.

## **“Nós amansamos o *branco*, e eles engoliram a gente”<sup>55</sup> (o contato e o *extermínio*) . 1.2**

Os grupos Xetá que nós conhecemos hoje são os diretamente ligados a um dos grupos com que, na década de 1950, entraram em contato com fazendeiros e, posteriormente, com as expedições de busca e aproximação e de expedições de pesquisa etnográfica, realizadas de forma associada entre o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) o Instituto de Pesquisas da Faculdade de Filosofia da então Universidade do Paraná (UP, atual UFPR) interagiram na região de Serra dos Dourados, noroeste paranaense, onde o SPI instalou um “Posto de Atração” sob os auspícios da sua 7ª Inspetoria Regional, em 1957, designando o administrador da Fazenda Santa Rosa, Antônio Lustosa de Freitas “responsável pelos índios”. Na Santa Rosa a “atração” não operou uma fixação e consequente exploração do trabalho do grupo, ao contrário, procedeu-se à retirada progressiva das pessoas do lugar, seja sequestradas pelo dono, pelos desaparecimentos em caminhões da Cobrimco seja pelas remoções pelo SPI, causando uma dispersão generalizada.

Desde muito tempo sabiam que os *txikãndji* iriam chegar, ou melhor, voltar. Seus mais velhos haviam lhes contado tudo.

Em tempos *muito antigos*, contaram os Xetá, dois irmãos índios haviam virado *brancos*, e, tendo partido, sumido, voltariam para destruir os índios. Um deles, se sabia, até havia sido capturado por um grupo dos *txikãndji* tempos atrás – prenderam-no, e quando fugiu, sem arco e flecha, levou consigo um machado para se defender.<sup>56</sup> Estes certificaram-se de que aqueles estranhos invasores eram mesmo os *txikãndji* quando viram as suas picadas na mata, picadas retas, sem curvas, e quando a crianças e mulheres começara a desaparecer – certamente haviam sido comidas pelos *brancos* canibais. Depois que abriram as picadas, os *brancos* foram derrubando toda a mata, medindo terras, abrindo estradas e dividindo lotes, fincando na terra tocos, nos quais escreviam, e seguiam '*cortando corda*'. Aqueles '*paus escritos*' espalhavam-se pela mata já recortada, chegando aos locais onde estavam as armadilhas para a caça. Nessa época, alguns criam que que não levaria muito tempo para que suas terras fossem tomadas pelos invasores, que, aliás, a estavam destruindo inteira, derrubando toda a floresta e matando os parentes.

---

55 Tikuein (Mã) (PIN São Jerônimo, 1996 *apud* C. Silva, 1998:172).

56 Relato de Tuca em 1996 a C. Silva (C. Silva, 1998:157)

Já há pelo menos dois anos os Xetá vinham acompanhando de perto a instalação de uma fazenda dos *brancos*. Tratava-se então da Fazenda Santa Rosa, do deputado estadual Antonio Lustosa de Oliveira. O deputado recebeu 5.000 alqueires de terras tituladas pelo Governador Bento Munhoz da Rocha Neto em 1952 na chamada “Gleba VIII”, imediações da atual cidade de Douradina, em troca de terras de propriedade de sua família na região de Guarapuava, desapropriada pelo Estado para a instituir a Cooperativa dos Imigrantes Suábios – *Cooperativa Agrária* – com cerca de 200 suábios do Danúbio, para produzirem trigo. Nas negociações, os “fazendeiros guarapuavanos” não se sujeitaram a “a vender suas antigas e tradicionais propriedades, em troca de compensação oferecida pelo govêrno, em terras no norte do Estado”, motivo pelo qual as terras desapropriadas em Entre Rios foram adquiridas pela Cooperativa dos Imigrantes Suábios, para que esta recebesse as terras do norte do estado em compensação, para vendê-las a terceiros, conforme nos informa Lustosa de Oliveira em um discurso seu publicado no jornal *Folha do Oeste*, também de sua propriedade, e principal na região de Guarapuava (*Folha do Oeste*, 31 out. 1954)<sup>57</sup>.

---

57 Os suábios do Danúbio consideram-se uma “etnia alemã”, e também se intitulam *Donauschwabern* (Stein 201 *apud* Santos, 2016). Enquanto a denominação “subábio” refira diretamente aos germânicos que habitavam a “Suábia”, região compreendida no atual estado de *Baden-Württemberg* no sudoeste da Alemanha, “suábio do Danúbio” abrange todos os povos germânicos, não apenas os da Suábia, que imigraram do sudoeste e oeste do então Reino Alemão (*Deutsches Reich*) para o sudeste da Europa, nas atuais Croácia, Sérvia, Romênia e Hungria, entre outros locais às margens e no vale do Rio Danúbio, a partir do século XVIII, especialmente a partir de 1720, após a reocupação de seus territórios durante as guerras contra os otomanos, quando os imperadores austríacos (da linhagem dos Habsburgos) incentivaram a reocupação dos territórios conquistados sobretudo por agricultores. No século XX, durante a Segunda Guerra Mundial (1939-1945) as regiões habitadas pelos suábios do Danúbio eram progressivamente ocupadas por nazistas alemães, e, com a sua retirada e a chegada dos russos, os suábios do Danúbio migram novamente, temendo revanches; os que permaneceram foram expulsos pelos russos, sendo acolhidos em campos de refugiados na Áustria, onde permaneceram por sete anos – alguns historiadores, como Shepard (2012 *apud* Santos, 2016:11) apontam que tais campos lembrava, pelas péssimas degradantes condições sanitárias e alimentares, os campos de concentração criados pelos nazistas. A imigração de parte desse grupo de refugiados foi provomida pelo governo da Suíça, e a agência Ajuda Suíça para a Europa (*Schweizer Europahilfe*, em alemão), com colaboração de organismos internacionais, em que 500 famílias, 2.446 pessoas, suábios do Danúbio residentes na Áustria foram inscritas. Já em 1949, durante a II GM, a *Schweizer Europahilfe* havia observado *in loco* terras em Goiás para a localização dos imigrantes (na época, 604% das terras deste estado pertenciam à União), tendo “escolhido” as terras de Entre Rios, devido às melhores condições de escoamento da produção local, após rejeitarem as terras de Clevelândia, Goioxim e Fazenda Sobral, nas proximidades de Guarapuava. As terras foram desapropriadas pelo Decreto n. 1.229, de 1951. Justamente aquela etnia que era rechaçada e expulsa do território e da cidadania europeia era recebida e venerada no Brasil como elemetos de “raça germânica”. A 5 mai. 1951 fundava-se “em solo brasileiro – e não na Alemanha ou em outro lugar da Europa”, no Hotel Central, em Guarapuava a Cooperativa dos Imigrantes Suábios. Os 22 mil hectares adquiridos pela Cooperativa com apoio financeiro da *Schweizer Europahilfe*, foram transferidos aos imigrantes, agora “cooperados”, que as pagavam com a renda de seu trabalho agrícola. As terras em questão, desapropriadas e incorporadas à política estadual de colonização, eram, contudo, habitadas por fazendeiros e descendentes de ex-escravos de Balbina Francisca de Siqueira Cortes, que lhes deixou em testamento a sua Fazenda Capão Grande – a hoje reconhecida como Comunidade Quilombola Invernada Paiol de Telha, primeiro território quilombola do Paraná, com 1,5 mil ha –, gerando conflitos fundiários, alguns dos

Por interesses óbvios do seu proprietário, o *Folha do Oeste* noticiou, entre 1951 e 1954 (com uma interrupção em 1953) a perspectiva dos “fazendeiros guarapuavanos” no conflito que se desenrolou após a desapropriação pelo o processo da Colônia Entre Rios, noticiando-o.

Reiteradas vezes Lustosa de Oliveira ocupou a Tribuna da Assembleia Legislativa para abordar o caso da Colônia de Entre Rios, e propôs medidas legislativas mediante o conflito fundiário desencadeado entre fazendeiros e quilombolas da Comunidade Quilombola Invernada Paiol de Telha, habitantes daquelas terras, e os imigrantes, sua Cooperativa e o Governo paranaense, que pretendiam reocupá-la.

Os discursos do deputado, publicados no seu jornal em Guarapuava, com alto tom acusatório atribuíam “má vontade” e “morosidade” ao governo paranaense e demais autoridades implicadas na questão de terras na resolução do conflito em torno da posse das terras em litígio, sugerindo que Lustosa de Oliveira fosse possivelmente de ala oposicionista à do governo Bento Munhoz da Rocha Neto – isto também parece ser verdade quando se observa que reiteradamente proposições legislativas deste deputado foram rejeitadas pelo Governador do Estado. Uma delas teria sido a proposta de criação de um Parque Florestal estadual, compreendendo “toda a área de terras devolutas na faixa de setenta (70) quilômetros, da margem esquerda do Rio Paraná, entre a confluência do Rio Ivaí e o paralelo 10.24.0.”, e que, apesar de ter recebido pareceres favoráveis das comissões técnicas, sofreu “lamentável veto” do governador Bento Munhoz, sob a alegação de que àquelas terras haviam já “inúmeros requerimentos de compra” (Lustosa de Oliveira, 1978:173).

O local em questão era um dos locais ocupado por um dos grupos locais, aquele a que pertencia Kuein, que, com a morte de seu pai, Kógway (batata branca), foi reocupado por outro grupo local sob a liderança de outro chefe (C. Silva, 2003:165).

No calendário brasileiro era o ano de 1954 quando seis homens Xetá, liderados por Adjatukã e Eirakã, achegaram-se a uma das fazendas que estavam se instalando sobre os seus campos de caça nas imediações do Córrego 215, à margem esquerda do Rio Ivaí, pelos *txikãndji*, estranhos invasores. Ajatukã, Eirakã (irmão mais velho de Kuein), Iratxamewai (irmão mais velho do Ajatukã), Nagüa (irmão do meio de Kuein), Kuein e e outro rapazinho

---

quais, persistentes até hoje. (cf. Elfes, 1971, Santos, 2015 e 2016; sítio eletrônico da Fundação Cultural Suábio-Brasileira).

de nome Eirakã, liderados pelos dois primeiros, vão à Fazenda Santa Rosa:

“Vimos que nós não podíamos mais correr deles, eles estavam todos armados. No outro dia nós fomos até lá de novo, e assim sucessivamente. Todas as vezes nós os víamos e corríamos deles. Aos poucos, começamos a não correr mais. Mas nós ainda tínhamos medo de correr quando nos aproximássemos. A gente sabia que, se corresse do branco, era perigoso. Vimos que tinha criança e mulher. Assuntamos tudo. Decidimos um dia ir. Ficaram todos por perto, mas de longe espiando. Não dava mais pra fugir, não podíamos mais continuar correndo, o nosso lugar de caçar ali já estava quase todo tomado. Descemos quase pertinho e fomos todos juntos, sem flecha sem nada, na casa do homem. Escondemos flecha no mato. Lá, na casa do homem, tinha mulher no rancho deles, era um mato que tinha família dele, mulher e criança. A gente precisava chegar. O homem estava lá, era bem cedinho (...). A mulher colocava a toalha na mesa, nós fomos nos aproximando da casa, ficamos parados lá, eles estavam fazendo rancho novo de madeira. Fomos em seis pessoas, só homens, eu [Kuein], Ajatukã, Iratxamewai, [irmão mais velho do Ajatukã], Eirakã e Nagüa, meus irmãos, o mais velho e o do meio, e outro rapazinho como eu de nome Eirakã. Os outros estavam longe daquele lugar, lá pra outras bandas. Mã, pai de Tikuein, estava com a turma dele, e os outros estavam todos no mato, em diferentes pontos. As mulheres de nosso grupo ficaram junto com as crianças. Nossas armas ficaram todas escondidas no mato, onde alguns dos nossos espiavam de longe. Fomos chegando. Naquele tempo, nós não conhecíamos roupa, estávamos todos pelados, só com *hamiá* [tanga] na frente, colar, brinco de pena, tembetá, corda de embira na cintura, nos pulsos e perna, era nossa roupa (...). Apavorada a mulher gritou, a gente não sabia o que falavam, nem eles nos entendiam. Ele, o homem veio com facão, as crianças deles correram, mas a gente via pelo buraco da parede de madeira, uma delas em baixo da cama. Já estávamos próximo da porta, mas Antônio falava, falava muito. Nós não entendemos nada. Ele veio e nós paramos sem entender nada (...). Ele estava bravo, bateu o facão, mas a mulher dele falou alguma coisa. Aí, ela foi dentro de casa, trouxe açúcar, forrou o chão com papel e colocou, jazendo sinal pra nós comermos, a gente não entendia. Ele se abaixou e provou, em seguida nós nos abaixamos em volta e comemos. Achamos gostoso. O homem deu comida para nós, mas a gente não gostou, a gente nunca tinha visto aquilo. Deram-nos café e nós gostamos, era doce. Ficamos até a madrugada (...) ocasião em que voltamos para o mato, levando o açúcar que eles nos deram, cabelos cortados e vestidos, mas nós deixamos a roupa pendurada no mato quando fomos de volta pra nossas casas. Lá, contamos tudo o que aqueles estranhos tinham e faziam. Daí, não nos escondemos mais deles (...)”<sup>58</sup>

---

58 Relato de Kuein à C. Silva (Kuein, PIN Rio das Cobras, 1996 *apud* C. Silva, 1998:173-4).

A iniciativa do contato deu-se no intuito de se protegerem dos ataques e massacres que outros *txikãndji* vinham lhes fazendo e garantir sua permanência em suas terras, progressivamente reocupadas:

"Aquela gente [se refere a Antônio] tinha mulher e criança, por isso não deviam ser muito ruins (..). Nós tivemos que fazer amizade com eles pra nos proteger. Aquele lugar era nosso, a gente sempre estava ali, mas depois eles chegaram e ficou difícil ficar ali (...) Por isto nós chegamos (...)" (Kuein, PIN Rio das Cobras, 1996)

Após este primeiro encontro, o grupo retorna à Fazenda em maior número, deixando-a em seguida, e assim sucessivamente, mantendo relações esporádicas com os *brancos*, transitando entre o *mato* e o *rancho* do *branco*. Geralmente, visitavam a Fazenda quando queriam comer comida de *branco*, gostavam sobretudo do açúcar que ali lhes davam – o sabor assemelhava-se aos da dieta Xetá, à base de muito mel e frutas silvestres, além da carne de caça – e quando enjoavam, voltavam para o mato. Ficaram assim, entre o mato e a Fazenda. Um dia, Adjatukã levou o *txikãndji* daquela Fazenda até onde estava o núcleo familiar de seu irmão Mã. Lá, todos se assustaram ao ver aqueles homens barbudos e vestidos com roupas, mas Ajatukã os acalmou, pegando-lhe na mão e mostrando que era igual aos outros e que não fazia nada, lembrou Tikuein (C. Silva, 1998:179).

### Os Xetá na Fazenda Santa Rosa . 1.3

'Naquele tempo, nós passávamos o tempo todo fugindo dos *brancos*, cada dia dormíamos num lugar diferente dentro do mato. Nossa vida era correr. Um dia, nós estávamos posando [dormindo] no mato e ouvimos um tiro. Os adultos nos falaram que os brancos estavam matando, e nós corremos. Um dos nossos perdeu o tembetá, acho que era o Mã, com quem eu morava. Ele mandou que eu voltasse pra procurá-lo. Eu voltei e fiquei pra trás. Estava campeando [procurando], olhando e apalpando o chão, quando o vi. No momento que eu ia pegá-lo [o tembetá], os *brancos*, me seguraram por trás [demonstra com gestos e com a tonalidade da voz]. Eu olhei pra trás assustada, tinha um índio junto, mas ele estava vestido com roupa. Não era Tuca. Era outro que estava junto com eles. Com medo, eu pensei: vou correr. Eu ia correr, mas daí meu parente que estava com

eles, este índio vestido, falou: 'não faça isto!' Ele me disse que era pra eu contar onde estavam os outros, porque eles tinham ido nos encontrar. Parei, assustada sem entender o que ocorria, sentia medo, tudo de uma vez só. Ele me pediu no nosso idioma, que eu fosse buscar os outros, e eu fui. Estavam todos escondidos. Quando eu cheguei e falei, eles ouviram e disseram que eu podia voltar lá e trazer o parente comigo. Era o Ajatukã o índio que estava vestido. Só ele ficou lá esperando e me seguiu, os outros brancos não foram. Como ele estava vestido, os índios estranharam, mais ele logo falou quem era, e eles o reconheceram. Ele era o irmão de Mã [Haikumbay]. Primeiro, eles conversaram bastante, Ajatukã, foi quem falou com Mã. Somente depois que branco se aproximou. Assim nos levaram para a fazenda da Carula (...). Quando chegamos lá, todos nós estávamos nus. Eles não correram de nós. Todos tomavam banho no rio, quando nos avistaram, vieram dois homens ao encontro de nós e jogaram uma bolsa com açúcar para nós comermos. A gente se abaixou e comeu tudo. Depois voltamos à tarde pro mato. Eles nos deram um pouco de açúcar para levarmos e comermos lá no nosso acampamento (...). Assim, a gente ia parando no mato e na fazenda. Lá, nós, a criançada trabalhávamos aguando a horta, pegando água pra Carula, era assim(..)' ã (apud C. Silva, 1998:67-8)

“Carula” é o apelido de Carolina de Freitas, esposa do Antonio de Freitas. Como C. Silva (1998) procura demonstrar, aquele grupo Xetá que travou contato incluía a Fazenda Santa Rosa em seu circuito de circulação. Por lá ficavam dias, partindo para outros acampamentos/aldeias, e tempos depois retornavam, acompanhados de outros parentes – mantinham, segundo os *brancos*, “contatos esporádicos” com os colonos.

Lá na Fazenda Santa Rosa, os Xetá, inclusive as crianças, trabalhavam nas roças da propriedade (L. Fernandes, 1957; A. Rodrigues, 196; Kozák, 1961). Mã, pai de Tikuein tinha até bolhas nas costas causadas pelo tempo de exposição ao sol no trabalho:

“Trabalhávamos duro na lavoura. A minha vida toda, desde quando eu saí do mato, o branco me ensinou a trabalhar na enxada, na foice e no machado. (...) Ajudei a formar muito café, quando eu já era maior (...) Eu devia ter uns sete anos, quando conheci branco mais de perto, daí me formei mais um pouco, e já comecei a trabalhar. Esse Sr. Antonio Lustosa me ensinou a andar a cavalo. Quando menino, comecei a trabalhar com ele, como diz, lidar com gado para ele. Trabalhávamos duro com ele no sol.” (Tikuein apud C. Silva, 1998:81-2)

Como relembra ã, '[a]ssim, a gente ia parando no mato e na fazenda. Lá, nós, a criançada trabalhávamos aguando a horta, pegando água pra Carula, era assim (..)' (C. Silva,



1998:67).

Antônio Lustosa de Freitas, então designado “responsável” pelos índios (SPI, 1956; Silva, 1998)<sup>59</sup>, roubou, ele mesmo, duas crianças Xetá, Guayraká (que renomeou “Geraldo Brasil”) e Tiguá (renomeada Ana Maria), mantendo-as com a sua família por meio de ameaças a seus pais, quando estes tentavam resgatá-las, afugentando-os com uma “vara de bater em vaca”, como o próprio Lustosa de Freitas declararia em 1989<sup>60</sup>.

#### **'Extraviou tudo nós, extraviou tudo nós' . 1.4**

Apesar da aproximação pacífica, os *txikãndji* não cessaram seus massacres. Quando as notícias da presença de índios chegaram à imprensa, aqueles que agora se intitulavam “proprietários” das terras, o governo paranaense, empresas colonizadoras particulares e colonos, tratariam de “abafá-las”, e a forma que se encontrou foi a eliminação dos índios (Fernandes, 1957-6-7; Kozák, 1981; Rodrigues *in* Severo, 2010). Por meio ataques com arma de fogo, incêndio de aldeias inteiras, envenenamentos (com sal e carne de charque) e capturas, os invasores iam, aos poucos, matando os parentes Xetá. Além das mortes, hoje há um grande número de parentes desaparecidos, por conta das remoções forçadas da Cobrimco e do SPI, e, finalmente, como a “distribuição” dos demais sobreviventes, que os agentes do SPI separaram e espalharam em diversas áreas indígenas kaingang e guarani.

Denúncias dos desmandos da Cobrimco em Serra dos Dourados, incluindo as remoções forçadas e desaparecimentos dos Xetá, amplamente documentadas, foram levadas ao conhecimento do governo federal por meio de ofícios de Loureiro Fernandes à presidente do Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI), profª Heloísa Alberto Torres. Mais tarde, em 1994, um ex-corretor de imóveis na região, Franz Licha, declarou à imprensa que os caminhos da Cobrimco, supostamente com rumo a Guarapuava, desapareciam com os índios (*Folha de Londrina*, 1994).

Tuca, em entrevista a A. Rodrigues, enfatizou que as crianças eram caçadas pelos

---

59 A documentação interna do SPI menciona Lustosa de Freitas como “delegado do SPI” (CNV, 2014:258, nota 74).

60 Trechos da entrevista de Antonio Lustosa de Oliveira ao Projeto Memória Indígena no Paraná (*apud* C. Silva, 1998:80).

estranhos que portando espingardas (2010 *apud* Ramon, 2014:40-1).

À época, Loureiro Fernandes (1959) registrou as famílias Xetá que tentaram “conviver com os brancos” haviam perdido vários de seus parentes em consequência de infecções pulmonares, havendo ainda outro “fator de desagregação”: “nestes últimos dez anos, várias crianças, de ambos os sexos, foram arrebatadas pelos brancos (pelo menos oito, o que importa em grande ameaça para a sobrevivência de uma população de poucas dezenas)”. A este processo de dispersão forçada os Xetá se referem como *extravio*:

“Começamos a correr e chegou uma hora que a gente não podia mais, então a turma (os brancos) foi acabando com a nossa mata e pegando os índios, foi matando nosso povo acabando com a gente. O restinho que foi sobrando foi *extraviando* tudo, e sobraram só 8” (Tikuein *apud* Cimi, 2004, grifo meu)

tendo sido com este verbo que os depoentes Xetá caracterizaram à Comissão Estadual da Verdade do Paraná os “sequestros” e “desaparecimentos forçados” que ela investigava:

“Nasci na Fazenda Santa Rosa, onde teve tipo um extermínio com a tribo nossa e a gente foi espalhado. Meus pais vieram parar em Guarapuava; saí de lá assim com noventa dias de nascimento. De lá a gente viveu em Marrecas [Marrecas dos Índios], e meus pais acabaram falecendo [...]. A gente acabou ficando com um tio que está ainda hoje em Marrecas. Depois que extraviou os índios [...] foi pra Rio das Cobras, foi pra São Jerônimo da Serra, foi pra um lado e pra outro, só ficamos com esses que criamos em casa. Os outros a gente não sabia notícia [...]. Se *extraviou* tudo!” (Tikuein Xetá *apud* CEV-PR, 2017:153-4, grifo meu)<sup>61</sup>

As crianças retiradas da mata e de seus parentes eram mantidas nas fazendas ou nas casas das cidades. Em 1952 e 1953, respectivamente, Tikuein Ueiò e Anhambu Guaká foram sequestrados por agrimensores – possivelmente, das equipes do Departamento de Geografia, Terras e Colonização do Paraná (DGTC), cujo Diretor foi quem notificou o “achado” ao SPI

---

61 Entrevista de Tikuein Xetá concedida à Comissão Estadual da Verdade, na Reserva Técnica do Museu de Arqueologia e Etnologia da UFPR, em Curitiba (30 jul. 2015). Acervo do MAE-UFPR. O termo *extravio* também aparece no depoimento de Claudemir Xetá (na Câmara Municipal de Maringá, 2014) e na fala de abertura do filme *Xetá*, do diretor paranaense Fernando Severo (2010), em que Tuca diz que “Extraviou tudo nós. Extraviou tudo nós”. Também foi usado por Carolina de Freitas, esposa de Antonio Lustosa de Freitas, colonos da Fazenda Santa Rosa (*in* Ribas, 2004).

(C. Silva, 1998:4). Levadas para capital pelo Inspetor da 7ª IR do SPI Deocleciano de Souza Nenê, os dois primos foram nomeados respectivamente Kaiuá, porque pensavam que os índios da Serra dos Dourados eram da etnia homônima, e Tucanambá José Paraná, que é conhecido por “Tuca”. Na cidade, Souza Nenê faz de Tuca serviçal (visto que não recebiam salário), servindo mesas na pensão da família no centro da cidade (C. Silva, 1998:45). Posteriormente, os sertanistas do SPI e a equipe da UP aproveitavam-se dos meninos Tikuein Ueiô e Anhambu Guaká, como guias e intérpretes em suas expedições. Kaiuá “tornou-se um valioso intérprete” para Loureiro Fernandes (1959) nas expedições de pesquisa, e Tuca foi guia e informante até às últimas expedições, no começo da década de 1960.

Os Xetá retirados de Serra dos Dourados empregam o termo *roubado* em português brasileiro – não há registro de termo equivalente na língua xetá – para caracterizar a forma pela qual saíram, isto é, foram retirados, da mata: “à força sem que os pais soubessem quem praticou o ato, apenas que havia sido um branco no sentido genérico” (C. Silva, 1998:37, nota 49); alguns desses *roubos* foram realizadas inclusive no âmbito dos trabalhos de “atração” dos grupos que resistiam à aproximação, ocultando-se na mata. Em todos os casos, a versão veiculada por colonos e pela imprensa local e regional era a de que as crianças haviam sido “encontradas”, vagando ou “perdidas na mata”, o que é enfaticamente desmentido pelos Xetá, podendo também ser facilmente desmontada pela documentação. “[N]ão é verdade que nos perdíamos. Índio não se perde no mato, porque o pai ou a mãe volta pra buscar. Eles pegavam à força, como fizeram com Kaiuá, Tuca e os outros”, observaram ã, Kuein e Tikuein a C. Silva (1998:170 – nota 204). Após sequestradas, as crianças eram mantidas em poder dos colonos nas fazendas à base de ameaças de castigos físicos aos pais que tentavam, em vão, resgatá-las, como anotou Vladimir Kozák em seus cadernos de campo (1964:41):

“O Tuka foi encontrado ~ *kidnapped* [sequestrado, em inglês] ~ um anno mais tarde, e trazido para Curitiba para casa do inspetor Deocleciano Nenê Souza, onde permaneceu e ficou criado, durante 6 – 8 annos”; “(...) *Haikumai* [sic], seu pai, tentou roubá-lo [sic] de Antonio Lustosa diversas vezes, sem êxito (...)” (Kozák, 1964:41)

Tuca, desde que foi *roubado* em Serra dos Dourados, e pelo fato de ter sido guia e intérprete nas expedições, é reconhecido pelos demais parentes como um “mediador de mundos”, especialmente, um “intermediário entre o mundo Xetá e o mundo dos brancos” (C.

Silva, 1998:11). Após dois meses mantido sob cativo dos agrimensores, em janeiro de 1953 Tuca é levado à Curitiba, mantido sob os “cuidados” de Souza Nenê por entre seis e oito anos, até o início da década de 1960. Neste período, ainda, Dival José de Souza, outro indigenista da 7ª IR do SPI com sede em Curitiba, procedeu ao batismo de Anhambu Guaka na Igreja Católica (Catedral de Nossa Senhora dos Pinhais), tendo por padrinho Moysés Lupion a convite de Souza Nenê, segundo este para “comovê-lo”, mas “nem isso colocou freio em suas ações naquela região”, segundo Dival José de Souza (1996 *apud* Silva, 1998:47).

Com a remoção dos últimos sobreviventes pelo SPI no começo da década de 1960, quando se consolida a expulsão do Xetá de Serra dos Dourados, a imagem dos Xetá na antropologia, na imprensa e nos documentos oficiais deixa de ser a de um grupo etnicamente diferenciado para a de “alguns indivíduos” restantes de um grupo “extinto” ou, na melhor das hipóteses, “em vias de extinção” (C. Silva, 1998; Helm, 1994; Leite, 2017; Moreira Neto, 1976; Ramos, 1998; Tommasino, 1995).

*Extraviados*, os Xetá sobreviventes permaneceram cerca de quarenta anos separados, vivendo entre terras indígenas e centros urbanos, alguns deles nem sabendo da existência de seus outros parentes vivos.

De doze possíveis sobreviventes de Serra dos Dourados, oito se reencontraram ao final da década de 1980, a partir de iniciativas que também envolveriam antropólogos – no caso, antropólogas, Kimiye Tommasino e Marcolina Carvalho (UEL) e Carmen Silva (UFPR) – quando, então, os próprio Xetá foram ouvidos, sendo suas memórias registradas e publicadas. Passaram, então, a contar tudo que lembravam do que tinham vivido.

### **Tikuein vai à julgamento, parentes se reencontram . 1.5**

Em finais dos anos 1980, Tikuein (que mais tarde se tornaria um expressivo *líder* dos Xetá) seria julgado por júri popular em fórum do município de Joaquim Távora. Não tive acesso à documentação do processo, tampouco conversei sobre o tema com meus colegas Xetá, e, portanto, estou impedido de quaisquer considerações além das informações bibliográficas e comunicações.

Em 1985, ano em que se mudara para São Jerônimo, sua esposa o abandona, inicialmente deixando-lhe os seis filhos – e depois, quando ele retorna de uma viagem a Curitiba, a mulher havia levado os filhos menores, deixando apenas os mais velhos. Tikuein tenta convencer a mulher a retornar, e numa das vezes em que tenta “interferir na decisão da mulher”, em novembro de 1985, acaba matando a facadas o homem com quem ela vivia no momento, João, ao que dona Conceição volta a viver com ele...<sup>62</sup>

Preso, Tikuein permaneceu por oito dias em cela fria, dormindo no chão de cimento, e, devido ao seu grave estado de saúde – tinha os pulmões fragilizados pela tuberculose – conseguiu responder em relativa liberdade, sob a condição de que não deixasse a Terra Indígena Pinhalzinho. Em virtude de ameaças dos familiares de João, e graças a intervenção da Funai, Tikuein conseguiu autorização para transferir-se para juntamente com sua família para a Terra Indígena Queimadas (Ortigueira, PR), em 1985, para aguardar seu julgamento que, após diversos adiamentos, viria a ocorrer em 1989, quando Tikuein já morava com a família em São Jerônimo (Almeida, 2016:39; C. Silva, 1998:83-4; Trautmann, 1989).

Quando iria ocorrer a sua audiência de custódia, Tikuein encontrava-se debilitado pela tuberculose e deprimido, e, para dar-lhe “apoio moral e psicológico” o indigenista da Funai Irani Cunha propôs a realização de um encontro de parentes, que veio a ocorrer em Londrina em 1986, quando lhe foram prestar apoio ã, Tuca e Kuein. Tikuein foi defendido pelo advogado da Funai Pedro Marquesi, com apoio do prof. de direito Vitório Constantino, tendo por testemunhas de defesa as antropólogas Kimiye Tommasino e Marcolina Carvalho, os três da UEL (Carvalho & Tommasino, 1994:1).

O noticiário do julgamento no jornal *O Estado do Paraná*, assinado pelo jornalista Thomas Trautmann (1989) apresentava Tikuein como “boia-fria” que poderia ser considerado um “cidadão comum. Ganha pouco, tem seis filhos e uma tuberculose crônica”. Constantino, seu advogado de defesa, considerava que naquele momento não seria julgado apenas a pessoa de Tikuein, como também “toda uma cultura”, pela peculiaridade do fato de Tikuein representar, nas palavras da antropóloga Blanca Rojas (Museu Paranaense), “a última chave para entender a vida dos xetás” (Trautmann, 1989, s./p.). Finalmente, Tikuein fora absolvido pelo júri popular em Joaquim Távora (PR).

---

62 Em Guapirama, em 2015, seu Cabreira referiu-se a João como 'sobrinho do Bento', indicando que havia proximidade, ou o mínimo conhecimento, entre eles.

No júri, contou-me Tommasino em São Paulo (SP), quando se encontraram, os quatro cantaram juntos, e, ao final da sessão, cantaram novamente – eles teriam lhe dito que os Xetá cantam tanto quando estão tristes quanto felizes, concluindo a prof. Tommasino “Foi um canto ritual”<sup>63</sup>. E, na oportunidade, expressaram ao administrador da Funai o desejo de reunirem-se, “todos os sobreviventes com seus descendentes, incluindo cônjuges, filhos e netos”, para que pudessem “reverem juntos sua história, (re)conhecerem-se enquanto etnia xetá e, conseqüentemente, saberem da situação de cada um nos lugares em que viviam” (Carvalho & Tommasino, 1994:1).

Aqueles parentes Xetá, que eram crianças ou adolescentes, retirados de suas famílias do *mato* e *extraviadas* pelos *brancos* e que se reencontraram a partir do final dos anos 1980 são ã (Maria Rosa Padilha), Tiguá (Maria Rosa Brasil Tiguá), Tiguá (Ana Maria Xetá) Tikuein Mã (José Luciano da Silva), Tuca (Tucanambá José Paraná) Rondon Xetá, Tiquein Xetá – restam ainda desaparecidos, Thiara, uma mulher que havia sido presa na Penitenciária de Piraquara, região metropolitana de Curitiba, e de quem hoje não se tem notícias, e três rapazes, Natal Brasil, irmão de Tikuein, roubado por um frade capuchinho em 1956 e levado para Cruzeiro do Oeste, e dois rapazes designados por Tikuein Adjatukã (Adjatukã era o nome do pai o pai deles), irmãos de Tiquein Xetá e Rondon Xetá; com os outros grupos Xetá que resistiram ao contato no meio da floresta não se sabe o que houve<sup>64</sup>. A partir do Encontro, aos poucos foram se conhecendo as respectivas *famílias* que vinham junto, formadas com cônjuges de outras etnias, ou mesmo com não-indígenas, nos mais diversos locais por onde andaram em seus deslocamentos e mudanças nos últimos 50 anos.

Fora do *mato*, haviam tornado-se “assalariados, funcionários públicos, empregados domésticos ou boias-frias”, como disse C. Silva (2003:20-1). Tiguá crescera *criada* na casa dos Lustosa de Freias, que a haviam feito de empregada doméstica da família até a vida adulta (a ausência de registro em carteira de trabalho é um dos entraves para que Tiguá consiga obter

---

63 Comunicação pessoal, S. Paulo (SP), dez. 2017.

64 Em relatório de viagem ao córrego 215, Moreira Neto (1959 *apud* C. Silva, 1998:210, nota 259) registra que em uma das aldeias, onde residia Eirakã, “[a]parentemente os membros desse pequeno grupo local evitam contatos freqüentes com a fazenda Santa Rosa e mostram-se positivamente esquivos a relações com as populações pioneiras que, a partir de Maria Helena e de Douradina vão rapidamente, ocupando a região”. A. Silva (2017:19) consigna que as informações sobre os dois Tiquein filhos de Adjatukã desaparecidos foram obtidas com Tiguá (Maria Rosa). Eles teriam sido levados pelo administrador da Fazenda São Francisco, hoje Usina Santa Teresinha, primeiro para Maringá (PR), e, depois, para o Mato Grosso.

sua aposentadoria junto à Previdência Social)<sup>65</sup>; dos homens, Tikuein tornou-se boia-fria em cafezais ou canaviais no Paraná e no Mato Grosso do Sul, Tuca, funcionário da Funai, as mulheres, as duas Tiguás, empregadas domésticas. Os únicos escolarizados são dois irmãos *criados* com a família do funcionário do SPI João Rosso de Menezes: Tiquein, que serviu ao Exército e ingressou na polícia militar paranaense (falecido em dezembro de 2017), e Rondon, formou-se enfermeiro e atua na saúde indígena na Terra Indígena Xapecó (SC) onde reside ainda hoje com a família.

### 1994, o Encontro, o reinício . 1.6

'Ao passar de quarenta anos, com a força de Deus e o trabalho da antropóloga Carmen [L. Silva], depois de quarenta anos, ela conseguiu reunir esse povo, que foi em 1994 que houve o primeiro encontro em São Jerônimo da Serra, na *aldeia* indígena. E daí, então, começou o *trabalho*, e isso foi para vinte e cinco anos. Meu pai, meu tio, os *líderes* mais velhos vieram tudo a falecer, e nós estamos nessa peleia até hoje *lutando*. E quando fala dos povos Xetá na região de Umuarama, parece que se está falando do satanás para aquele povo. Eles criticam muito, dizem que... o mês passado saiu um anúncio no jornal que oito índios xetá iam tirar dois mil e oitocentos empregos do povo. Como é que podia acontecer isso? Isso é uma tremenda de uma mentira, como já falaram aqui. Nós estamos *lutando* por um pedaço de terra para a nossa sobrevivência, pensando nos nossos netos, nos nossos filhos, né?' (Claudemir, Aula Pública, Curitiba, 2016)

Em julho de 1994 ocorre o *Encontro Xetá: sobreviventes do extermínio*, realizado sob coordenação das antropólogas Kimiye Tommasino e Marcolina de Carvalho, ambas da UEL, na Terra Indígena São Jerônimo, onde um deles, Tikuein, já morava com alguns parentes (esposa, filhos e netos, seus *descendentes*) há cerca de 20 anos. Neste encontro, estiveram presentes quatro dos então oito sobreviventes que se conheciam, ã , Kuein, Tiguá (Maria Rosa) e Tiguá (Ana Maria), e suas atuais *famílias*. Neste encontro, Tikuein, Kuein e ã reviram Tiguá (Maria Rosa) pela primeira vez desde que haviam sido separados na infância.

---

65 Para obter a aposentadoria, a Previdência Social exigiu que Tiguá comprovasse sua condição indígena. Então, uma ampla mobilização de diversas *lideranças* e *caciques* de diversas localidades, que assinaram declarações atestando-a. Reconhecem-na "índigena pertencente à etnia Xetá, de seus genitores Adiatukã [Adjatukã] e Nhatie (...) reconheço, ainda, na figura de Tiguá liderança em relação ao grupo XETÁ REMANESCENTE". Todas as declarações estão coligidas em A. Silva (2017).

Reunidos, dão início a processos de elaboração coletiva da memória. Carolina de Freitas, que os conheceu quando se aproximaram da fazenda, à época também era viva, e também esteve no Encontro em São Jerônimo, e foi por meio dela que Tikuein soube que seu irmão Geraldo Brasil havia morrido em 1973 e sido enterrado, como indigente, no município de Lapa<sup>66</sup>.

Durante os dias do encontro, foram erguidas duas estruturas principais, uma delas o dormitório coletivo, com estrutura de bambu e paredes e teto cobertos com lona preta, e, ao lado, outro revestido com folhas de palmeira onde eram preparados e servidas as refeições. Além das áreas construídas, também tomaram banho de rio, em uma corredeira.

Dois meses antes do encontro, em maio, alguns deles visitaram Curitiba para conhecer os acervos etnográficos formados com os objetos coletados das aldeias Xetá no contexto do “contato” pelas expedições de pesquisa do Instituto de Pesquisas e do Departamento de Antropologia da então Universidade do Paraná (UP, atual UFPR), coordenadas pelo prof. José Loureiro Fernandes, hoje nos acervos do Círculo de Estudos Bandeirantes (CEB), no Museu de Arqueologia e Etnologia da UFPR (MAE-UFPR), duas instituições fundadas pelo prof., e no Museu Paranaense (MPR). Junto ao acervo fotográfico do CEB, eles (Tuca, Kuein, Tikuein e seu filho Claudemir, este então adolescente) procederam à identificação de alguns de seus parentes ali impressos (Ferrarini, 2011:270-2; Ferrarini e Couto Filho, 1995) – até então, as pessoas fotografadas e filmadas pelo cinetécnico da UP Vladimir Kozák em suas aldeias em Serra dos Dourados nas décadas de 1950 e 60 permaneciam sem identificação. Foi nesta ocasião em que Tuca, Kuein e Tikuein “sugeriram” a Carmen Silva, que então era funcionária do Museu da UFPR, que escrevesse “a história do fim de seu povo” (C. Silva, 1998:22)<sup>67</sup>.

Desde então, os Xetá vêm *lutando*, de modo difuso mas ininterrupto, pelo seu reconhecimento e por seus direitos.

---

66 C. Silva (1998:77, nota 85) indica: “Geraldo Brasil, como consta no seu atestado de óbito, foi enterrado como indigente no Cemitério da Lapa, cuja placa é 2431. O registro do seu falecimento consta no livro de óbitos do hospital sob o número 2446. Certidão de óbito : livro c-27; folhas 129; termo 004406”.

67 C. Silva publicou relato detalhado deste encontro, e da visita ao MAE, em comunicação no GT de Antropologia Visual da V RAM (1995), ao qual não tive acesso.



## 1997, “Oficialmente extintos, Xetás ressurgem” . 1.7

Com esta manchete (“Oficialmente extintos, Xetás ressurgem”), matéria assinada por “U.C.” no jornal *O Estado de S. Paulo* noticiava o encontro dos Xetá que ocorria em Curitiba. No âmbito de pesquisa de mestrado de Carmen Lúcia da Silva (PPGAS/UFSC), foi promovido um segundo encontro, com o mesmo nome do anterior (de 1994), “Encontro Xetá: Sobreviventes do Extermínio” – que se desdobra, aliás, no título da dissertação de C. Silva defendida no PPGAS-UFSC como *Sobreviventes do Extermínio: uma etnografia das narrativas e lembranças da sociedade xetá* (1998). O momento era verdadeiramente histórico, já que alguns dos *parentes* se reencontravam pela primeira vez após cerca de quarenta anos separados, e o povo já considerado “extinto”.

Dentre tudo o que ocorreu neste encontro, destaco os atos de (re)nomeação, com *nomes do mato*, de todos os Xetá que não os possuíam, ou deles não se lembravam, como era a situação daqueles que de lá foram tirados ainda muito crianças, como era o caso de Tiguá (Ana Maria), Tiguá (Maria Rosa) e Tiquein.

Kuein, o sobrevivente mais velho e um dos atores da comitiva xetá do contato (quando então era ainda apenas um *jovem*), e Tuca, que é considerado o grande “mediador” dos mundos xetá e dos *brancos* (posição que lhe foi imposta à força pelo sequestro e posterior uso como guia e tradutor das expedições de contato e aproximação do SPI e de pesquisa da Universidade do Paraná), foram os dois, reconhecidamente conhecedores de causa, os aptos a nomear. Tiguá, Tiguá e Tiquein receberam de Tuca os nomes de *Irajo* (peixe), *Tuncaadjo* (tucano grande) e *Karombe* (tartaruga), respectivamente. O procedimento justificava-se no modo *antigo* de nomear, atrelando nomes pessoas a espécies vegetais e animais consumidos durante o período da gestão, e pela identificação dos atributos. E no caso do rebatismo no Encontro, Tuca e Kuein evocaram a similaridade de temperamento e comportamento típicos observados nos animais e nas pessoas que receberam seus nomes.

Outra forma de (re)inscrição de um coletivo Xetá espaço público foi por meio de uma carta em os Xetá anunciam por meio de carta pública a deflagração e as sínteses políticas de seu movimento, enunciando a retomada das terras e a revitalização da língua xetá objetos e objetivos de seu movimento de *luta*. O documento final do Encontro foi “assinado” por 13

pessoas, sete sobreviventes e seis descendentes; quem escreve, assinou com o nome (brasileiro, civil), quem não escreve, assinou com a digital<sup>68</sup>.

### **Documento do Encontro Xetá: Sobreviventes do Extermínio . 1.8**

Curitiba, PR, 31 de agosto de 1997

Reunião: Nós os remanescentes dos povos Xetá, estamos aqui reunidos para tratar assuntos de nosso interesse.

Nós os Xetá queremos ser reconhecidos para que possamos ser ouvidos no nossos pedidos que viemos pedir.

- Assunto:

Indenização de terras com casas para moradia, sendo opinião de todos nós aqui presentes nesta reunião.

Para ser verdade vai assinado com o nome de todos presentes aqui os xetás e descendentes:

(...)”

(*Encontro Xetá: Sobreviventes do Extermínio*, 1997, XTD00011, p. 5)

### ***Resgate da cultura . 1.9***

Junto aos oito sobreviventes de Serra dos Dourados encontrados e ainda vivos, Carmen Lúcia da Silva realizou minuciosa pesquisa, reconstituindo, a partir de suas lembranças, sua *vida no mato* e o processo de quase *extinção* que resultou no seu *extravio*. Tikuein, Tuca (*Nguaka*) , Kuein *Nhaguakã*, ã (*Moko*), Tiguá (*Iradojo*), Tiguá (*Tucaadjo*), Tiquein (*Karombe*) e Rondon (*Mohai*) foram os protagonistas dos estudos de Silva. Eles são considerados “guardiões da memória” e *líderes* deste povo em suas *lutas* pelo registro de sua língua e pelo retorno às terras de onde foram expulsos. Carmen Silva (1998) aponta, em nota de rodapé, as características de um “guardião da memória”, apoiando-se em Gomes (1996)

---

68 Documento “Encontro Xetá: Sobreviventes do Extermínio”, Curitiba (PR), 1997. Acervo do ISA (xtr00011, p. 5).

citado por Schidt (1999): é um narrador privilegiado, cuja fala é autorizada, e que carrega consigo “marcas” do passado, não apenas memórias mas também “[os] objetos materiais que encerram aquela memória”.

Após os reencontros dos anos 1990, e após a morte dos *líderes* nos anos 2000, as famílias Xetá ampliam a sua participação nos *trabalhos* nas universidades e nos museus, engajando-se coletivamente em projetos de pesquisas e “valorização cultural” sobre sua história e cultura, mobilizando diversos acervos e também formando novos, proliferando registros etnográficos e documentais – fotografias, filmes, publicações, relatórios, objetos e coleções etnográficos e outros “objetos culturais”. As produções culturais são via de regra atreladas a projetos, pesquisa acadêmica, compensação, ou editais de incentivo, realizados em parceria com a Funai, a UEM, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), Consórcio Energético Cruzeiro do Sul (Plano Básico Ambiental–Componente Indígena) e sempre associadas à ação educativa, realçando a importância da educação escolar nesse movimento (cf A. Silva, 2017; Ramon, 2014)<sup>69</sup>.

Robert Leopold (2008) apontou a apropriação ao refletir sobre a mobilização de notas etnográficas em acervos de museus por coletivos indígenas em suas próprias pesquisas sobre seus próprios patrimônios culturais (pesquisa genealógica, suporte à revitalização linguística e fundamentação de demandas territoriais) denominou de “segunda vida”, quando, mediante apropriações e usos no presente, documentos etnográficos são convertidos em (também) documentos históricos, acrescentando ao sentido cultural com que originalmente foram concebidos um estatuto veritativo – existencial e politicamente (cf. Lima, 2016). É um dos efeitos da relação/apropriação pelos Xetá dos agora *seus* acervos etnográficos a vida que são capazes de conferir. Além do conhecimento sobre quem eram e como viviam os *antigos*, esses objetos atestam a verdade contra a mentira – contra a maior e mais danosa mentira dos brancos: a de que o povo Xetá está extinto.

---

69 Um deles foi o projeto Projeto *Jané Rekó Paranhá – O contrar da nossa existência*, programa interinstitucional e multidisciplinar de pesquisa de caráter intercultural com equipe formada por pesquisadores indígenas e pesquisadores *não-indígenas* universitários (historiadores, educadoras, linguistas, especialmente), e que, pelo que publicou (um livro de *narrativas*, um *Vocabulário Ilustrado*, parte dos *Cadernos de Campo* do linguista Aryon Rodrigues da década de 1960, um livro com a documentação histórica compilada, um filme *documental*, um registro fotográfico), foca explicitamente na reunião de fontes documentais, nas *narrativas* históricas e no registro linguístico, que servem, simultaneamente, e fins comprobatórios, didáticos, existenciais – e, agora, antropológicos.

**Famílias Silva, *peçoal* de Tikuein (TI São Jerônimo, São Jerônimo da Serra) . 2.1**

Íamos passando pela *roça*, plantações de abacaxis, mandioca, batata e algumas frutas para chegar à primeira pessoa que visitaria. À porta da casa de madeira, o homem que dela saía, e que nos aguardava, foi se apresentando: 'Sou Claudemir da Silva'.<sup>70</sup> Para chegar do meu quarto alugado na avenida principal da *cidade* até à *casa* de Claudemir na *reserva* era preciso caminhar cerca de apenas dois quilômetros, metade por cerca de cinco quadras de ruas asfaltadas, que conduzem a uma via de calçada de paralelepípedos e, finalmente, à ponte sobre o Rio Tigre, onde começa a estrada de terra batida e avermelhada, por onde se segue a outra metade da jornada, até alcançar a *porteira* principal.

Claudemir estava sozinho, e nos sentamos nos sofás da sala. Sabendo que eu estava ali com interesse na “história do povo Xetá”, sacou do *rack* um porta-retratos, mostrando-me os *parentes*, apontando-os e nomeando-os: numa, seu *tio* Tiquein, de farda da Polícia Militar do Paraná, noutra, os oito *sobreviventes*. Antes de falar de *história* era preciso marcar certas ausências persistentes, a recente descoberta por um procurador da república de mais outros dois xetá em Mato Grosso do Sul – mas a *informação* não havia sido ainda averiguada –, e o 'sumiço' do Museu Paranaense de alguns dos *materiais* xetá coletados em Serra dos Dourados, após uma exposição. Além das pessoas, a dispersão dos acervos é uma preocupação constante dos Xetá...

Pouco mais de 10h, serviu-nos o *almoço* que Samira, sua esposa (guarani), havia deixado preparado antes de sair: arroz branco, feijão carioca e carne de boi ao molho de tomates, tudo cozido em panelas de alumínio. O *almoço* é uma refeição realizada geralmente à tarde, consecutiva ao *café da manhã* (ou apenas *café*) e ao *jantar*, realizado no período noturno, via de regra após os expedientes de trabalho. O anfitrião não comeu conosco, dizendo que assim era feito desde o *tempo dos antigos*, as visitas comem primeiro.

A *roça* do quintal frontal da *casa*, explicou-nos, é para consumo doméstico – 'já dá para a despesa' –, reduzindo o dispêndio de dinheiro no mercado da *cidade*. Os alimentos

---

<sup>70</sup> Neste dia Roberta e eu fomos levados à casa de Claudemir por Maicon Marcante, a quem reitero meus agradecimentos pela solicitude às necessárias mediações feitas em área para a nossa recepção.

produzidos para comercialização serão aqueles do projeto de agricultura familiar ainda em gestação.

Antes residente na Reserva Indígena Pinhalzinho<sup>71</sup>, a *família* de Claudemir mora ali desde a década de 1980, quando Tikuein se mudou para lá, por razões que tratei na Introdução, levado pelo indigenista João Pereira Gomes (“João Serrano” na documentação do SPI e “Jango” Serrano na boca dos índios), quando este assumiu a chefia daquele Posto Indígena, e que desde os anos 1950 era uma espécie de “protetor”. Sem uma terra própria onde estabelecer a *família*, Tikuein, d. Conceição, sua esposa, e todos os filhos, Benedita, Claudemir, Dival, Julio Cezar, Rosângela, Sueli, Zenilda, Zezão – outros dois, Nazira, faleceu em 1990, e um outro bebê de sexo masculino faleceu no nascimento – ali se fixaram<sup>72</sup>. Naquele momento, o kaíowá Carlos Mitã Cabreira, também um emigrado (de Dourados, centro-sul de MS), dele se aproximou e passou a *zelar* dele, isto é, dar-lhe amizade e cuidados (cf. Ramon, 2014:104).

Tikuein era boia-fria, e por isso viajava muito, alternando meses na lavoura, em fazenda de café ou em usina de cana, e com a *família*. Como *líder* fez também muitas viagens de *trabalho*, junto a pesquisadores e funcionários públicos, registrando a língua xetá e em *luta* pela demarcação da Terra Indígena Herarekã Xetá.

Sempre que estava na *reserva*, Tikuein fazia questão de promover em sua casa *encontros* dos *parentes* em datas “comemorativas”, Dia dos Pais, Ano Novo, ocasiões em que Tikuein contava histórias e cantava, fazia orações... (cf. Ramon, 2014:99). Tais *encontros* tornaram-se prática corrente, e, após a morte do pai, Claudemir e Dival tomaram a dianteira de sua realização, agora não mais em circunstâncias específicas e em local fixo, mas com regularidade mensal e itinerante, cada vez na casa de um irmão diferente<sup>73</sup>.

Viver ali é 'como chegar numa fazenda: tem que respeitar as regras', esclarece de

---

71 “Reserva Indígena” é uma das modalidades de terras indígenas reconhecidas administrativamente pelo estado brasileiro. Segundo a tipologia da Funai, há quatro modalidades de terras indígenas, as “tradicionalmente ocupada”, as “dominiais”, as “interditadas” e as “reservadas”, sendo estas últimas “[São] terras doadas por terceiros, adquiridas ou desapropriadas pela União, que se destinam à posse permanente dos povos indígenas. São terras que também pertencem ao patrimônio da União, mas não se confundem com as terras de ocupação tradicional. Existem terras indígenas, no entanto, que foram reservadas pelos estados-membros, principalmente durante a primeira metade do século XX, que são reconhecidas como de ocupação tradicional”. <<http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>>, acesso em set. 2018.

72 Nazira e Zezão, primogênito de d. Conceição e mais velho de todos os irmãos, são filhos de d. Conceição que foram adotados por Tikuein. Sobre Nazira e o bebê falecido no nascimento, cf. Araújo (2012:92)

pronto Claudemir, consciente de que vive numa terra que não é dos Xetá.

'É como *chegar*'.

Em um relato no *Jané Rekó Paranhá*, parte da resposta de Claudemir ao historiador Lucio Mota sobre Tikuein descreve a trajetória que fizeram até São Jerônimo:

'ele veio de Umuarama, Serra dos Dourados, com aproximadamente sete anos. (...) Foi o João Serrano que trouxe. E ele conseguiu trazer o vô Mã, que seria o pai dele, e o *tio* Nhengo, que seria o *tio* dele. Levaram ele direto para Guapirama, que tem a Reserva Pinhalzinho. (...) João Serrano começou a *zelar* deles (...). Mã morreu sem falar português'. Em seguida, a *gente* veio para Ortigueira. De Ortigueira *nós* estamos em São Jerônimo da Serra. Foi ali que *nós* constituímos nossas *famílias*.

Claudemir casou-se com mulheres kaingang, primeiro com uma Márcia, com quem teve filhos, hoje já casados e com filhos, e depois com Samira, que já tinha filhos, uma criança e um adolescente. Dival e Zezão casaram, respectivamente, com as mulheres guarani de sobrenome Jorge, Fátima e Regina, e tiveram filhos. Suas irmãs, Benedita, Rosangela, Zenilda, Sueli, casaram as três primeiras com homens kaingang de sobrenome Cândido e a última com um homem *não-indígenas*, segundo o relato e todas tem filhos e alguns netos.

Com efeito, desde que foram tirados de suas terras, enfatizam viverem como *emprestados* em terra alheia, dos *outros índios* que os acolheram e de quem são *inquilinos*, do mesmo modo que Tikuein há quase vinte anos atrás:

“É... porque o índio é o dono da terra... (...) hoje nós ficamos sem nada.... esses outros têm, os kaingang, os guarani têm... (...) meu povo não tem terra... foi tomada... eu estou emprestado... como eu falei (...) não tem como eu agir... se falo alguma coisa, a turma fala: 'não, você não é daqui, cai fora'... então, tenho que escutar e tenho que dizer que está bom...” (Rothen, 2000:42)

Mas, a percepção de serem estrangeiros é complementada pela situação de estarem

---

73 Ao final de 2016, dona Conceição faleceu, um outro período de luto se inicia, e a manutenção dos encontros em 2017 ficou prejudicada. Quando estive em São Jerônimo, o *encontro* programado para o mês de janeiro foi adiado. Um outro, em novembro, para o qual eu havia sido convidado, também foi adiado por 'contratempos' que Dival não quis detalhar quando nos falamos por telefone – eu havia ligado para confirmar se o *encontro*, e minha visita para lá, estaria “de pé”, isto é, confirmado; não estava mais.

*misturados* aos guarani e kaingang com quem há cerca de cinquenta anos vem firmando alianças matrimoniais e compartilhando uma vivência comum.

A percepção de assimetrias justificadas na titularidade da posse da terra tem várias implicações. Politicamente considerada pelos próprios moradores, resvala, inclusive, no modo de conduzir pesquisas ali (propriamente, num caminho que leva, dos *antigos* aos moradores mais atuais, como asseverou o *cacique* Kaingang – provavelmente João da Silva – à uma pesquisadora que lá esteve recentemente:

“A terra é Kaingang, então, tem que começar Kaingang, Guarani e Xetá, da forma que eles foram aparecendo [na TI SJ]. Muitos vão lá; e começam Guarani, depois o Kaingang. Politicamente isso aí, mas eles têm que saber que os Kaingang é daqui mesmo; depois veio os Guarani, e os Xetá por último. Então, Kaingang, Guarani e Xetá” (Santos, 2017:114).

Grande parte dos cerca de 750 moradores<sup>74</sup> de São Jerônimo é assalariada, alternando suas atividades, ora nas lavouras das cidades próximas, ora nos cargos internos à *reserva* – professores, tratoristas, gestores etc. –, bem como na produção e comercialização de *artesanato* (objetos manufaturados decorativos, especialmente cestos de fibras vegetais trançadas e tingidas, colares de sementes, filtros dos sonhos, entre outros), que são as principais atividades produtivas que geram renda para as *famílias* e é um importante fator da mobilidade para a *cidade*, onde frequentam o comércio, os equipamentos públicos e igrejas evangélicas locais, disputam partidas de futebol, frequentam festas, em suas atividades cotidianas (Spenassatto, 2016:18)<sup>75</sup>.

A maioria dos bens e benefícios entram na *reserva* através das compensações pagas pelo Consórcio Cruzeiro do Sul pelos impactos socioambientais da Usina Hidrelétrica Mauá na bacia do Rio Tibagi – sementes, mudas, dinheiro e maquinário, sobretudo – e pelo ICMS

---

74 Levantamento populacional realizado no âmbito do Plabo Básico Ambiental – Componente Indígena, Consórcio Cruzeiro do Sul/UHE Mauá (2016). As estimativas populacionais divergem, devido à grande mobilidade característica da sociabilidade local, como observa Spenassatto (2016). Adoto a cifra do Consórcio Cruzeiro do Sul/UHE Mauá por ter sido levantada junto com uma “equipe indígena” local (formada exclusivamente de kaingangs e guaranis) e ser o mais recente, embora não necessariamente exata.

75 “Os moradores da *reserva*, principalmente aqueles em idade ativa em termos de trabalho e que mantêm uma operante economia familiar nutrem um fluxo constante *aldeia-cidade*: fazem compras nos mercados, farmácias e lojas em geral, procuram os órgãos municipais, como prefeitura, fórum, etc., utilizam os bancos para receber benefícios trabalhistas ou de programas sociais, alguns têm trabalhos fixos, outros temporários.” (Spenassatto, 2016:18, grifos meus).

Ecológico recolhido por conta da preservação de matas ciliares dos rios que margeiam a *reserva* na divisa com a *cidade*. Tais recursos são geridos pelos *caciques* dos *lados* Kaingang e Guarani, e a sua circulação é um dos elementos na dinâmica política local; não raro, dissensos envolvendo a distribuição de recursos entre as *famílias* podem dramatizar conflitos latentes.

Entre os Kaingang e os Guarani, os Xetá somam cerca de 35 *famílias*, residentes, cada qual, em uma *casa*. O termo *família* designa grupos de parentes em dois níveis de abrangências, a depender do contexto de uso, o primeiro é circunscrito à unidade domiciliar, a *casa*, em que reside a *família* enquanto núcleo doméstico (um casal e os filhos gerados no casamento, enquanto são solteiros), o outro, em nível intradomiciliar, compreende o conjunto de *parentes*, consanguíneos e afins, independentemente da autoidentificação étnica, que constitui o *pessoal*, ou uma parentela; devido a prática de intercasamentos – ou exogamia étnica – as fronteiras entre as *famílias* são imprecisas, e compreendem pessoas de distintas autoidentificações étnicas. Entre a *casa* e o *pessoal*, ainda, há um terceiro nível, que inscreve uma zona interdomiciliar marcada pela convivência cotidiana, partilha de alimentos, bens, trabalho, responsabilidades e deveres recíprocos, em que se entrelaçam as *casas* das *famílias* de diferentes gerações ligadas à do casal genitor, formando um conjunto de casas enredadas que conforma como que uma família extensa.

Tanto em São Jerônimo, quanto em *Kakané Porã*, as habitações são de estilo semelhante, de alvenaria e pré-moldadas, em sua maioria, produzidas por construtoras privadas no âmbito de programas de habitação executados pela Companhia de Habitação do Paraná (COHAPAR) em parceria com o governo federal nas décadas de 1980, 1990 e 2000 (Spenassatto, 2016; Rothen, 2000)<sup>76</sup>. Em São Jerônimo, as *casas* pré-fabricadas feitas pelo governo, “padrão COHAPAR”, como observara Rothen (2000:29), foram feitas na *sede* da *reserva*, sendo este um dos vetores de concentração da população na área. São estas, via de regra, em formato circular, com um alpendre (cujas colunas são canos de pvc) em frente à porta da sala, que geralmente é a porta de entrada da casa, e tem cobertura de telhas cerâmicas de cor marrom. Quase todas as unidades dispõe de um aquecedor solar de água – que não vi

---

76 Sobre São Jerônimo, segundo Spenassatto (2016:21), “[m]uitas destas casas são de material pré-moldado construídas em 1986 pela COHAPAR, resultado de um acordo entre o Governo Estadual e a FUNAI”, tendo havido “outra leva de construções na década de 90 e uma última ainda em curso, com algumas casas prontas e outras em processo de construção, totalizando 21 residências”.



em funcionamento em nenhuma delas, e que são ali mantidos por algum motivo. Algumas apresentam as paredes exteriores pintadas com motivos e grafismos *indígenas*, dando-lhes a originalidade que lhes faltava, e uma numeração pintada à tinta – ao estilo das casas brasileiras, que são numeradas –, cujos números referem-se às casas da *reserva*, o que faz desta uma espécie de “logradouro” também. Já as *casas* que são construídas pelos próprios índios, como a de Claudemir, são, por seu turno, de outro padrão, que remetem mais ao estilo das casas de colonos da *cidade*, retangulares, com alpendre e cobertas com telhas de fibrocimento.

Enquanto domínio da *família*, as *casas* são unidades domiciliares de habitação e convívio definidas pelo núcleo doméstico (pai, mãe e filhos solteiros) – não sendo impossível que outros *parentes* não ligados por relações de filiação de possam residir também na mesma unidade – e são instituídas a partir do casamento. As unidades domiciliares compõem-se de construções em madeira, alvenaria ou sapé, denominadas *casa* propriamente ou *barraco*<sup>77</sup> e do *quintal*, porção de terra circundante com múltiplas destinações, onde cultiva-se a *roça*, criam-se animais, estendem-se as roupas lavadas em varais de arame farpado ou corda e se estabelecem garagens para automóveis (carros e motos) e paióis (também *barracão*), onde é armazenado o arsenal agrícola, sacas de colheitas, ferramentas, rações e uma infinidade de outros objetos.

Internamente, a *casa* é subdividida por divisórias físicas (paredes, portas, tecidos estendidos pelo teto) que delimitam ambientes chamados *cômodos*, e cada qual tem uma destinação específica: há a *cozinha*, destinada às atividades alimentares (armazenamento, preparação, consumo), o *quarto*, local reservado à intimidade e ao sono noturno (distinguidos os quartos de adultos, e dos pais, e os das crianças e jovens), e a *sala*, que embora não tenha uma destinação propriamente é o local mais apropriado para o convívio diário. Nas *roças* de *quintal*, cultivam-se principalmente feijão, café, milho, pêssego, abacaxi, limão, abóbora, e em menor grau mandioca, que alimentam pessoas, cavalos, galos e galinhas, que correm junto a cães magros e patos. Tal atividade pode ser realizada por diversas técnicas, e, dado o seu caráter sazonal, a frequência e atenção dedicadas a ela varia, alternando-se sempre com as atividades de trabalho assalariado (Spenassatto, 2016:14). Por vezes a qualidade do solo,

---

<sup>77</sup> Ao término de uma das visitas à *reserva*, Zezão, um dos filhos de Tikuein, disse-me que da próxima vez que eu fosse para lá poderia me hospedar em seu '*barraco*'.

arenoso e repleto de voçorocas, associada à insuficiência de terras, dada a alta densidade populacional, são impeditivos ao desenvolvimento a contento de atividades agrícolas, sendo este um dos motivos de a dieta doméstica ser complementada por cestas básicas distribuídas pela Funai<sup>78</sup>.

A percepção da *casa* como todo o espaço de convívio da *família* não restrito (ao interior da) à construção *casa* se evidencia no fato de que uma pessoa pode estar no *quintal* e dizer que está 'em *casa*'.

De um ponto de vista sociológico, as *casas* são pontos nodais que articulam constelações de *casas* e entrelaçam *famílias*. A *família* de Dival e Fátima demonstra isso: seus filhos (duas mulheres, um rapaz), ao casarem-se, construíram suas residências nas cercanias do casal. Tal fato não remete a nenhum padrão de residência rígido, mas tem múltiplas razões, sendo uma delas a consequência da escassez de terras. Embora no passado (assim como no presente, note-se) não fossem observadas regras de casamento, ou não fossem estas tão rígidas, os homens Xetá mais velhos indicam que vigia a patrilocalidade, justificada por eles no fato de o filho do sexo masculino permanecer ligado ao pai mesmo depois de casados e morando em seus próprios *okã kã* (“acampamento”) e *tapuj kã* (“casa pequena”), continuavam na mesma *turma* (cf. C. Silva, 1998:132, 135), por vezes a distantes uns e outros.

Nos anos 1940, L. Fernandes (1941:168) havia observado entre os Kaingang de Palmas o hábito de construírem “choupanas” com troncos de madeira contíguas às casas pré-fabricadas de alvenaria construídas por iniciativa governamental; em São Jerônimo, estas construções, chamadas *ĩn sĩ* (“casa pequena”) em língua Kaingang, indicam a *cozinha* (Spennassatto, 2016:13), e, de fato, é generalizado que ao lado da *casa*, independente do tipo, são construídos “puxadinhos” que abrigam cozinhas equipadas de fogão de barro à lenha e demais utensílios ligados ao preparo de alimentos – os fogões à lenha, em oposição aos industrializados à gás, são considerados mais *tradicionais*, além de mais econômicos financeiramente e garantirem à comida um melhor sabor<sup>79</sup>.

Outra possibilidade desses “puxadinhos” é servir de moradia provisória (ainda que

---

78 As cestas básicas eram distribuídas já há cerca de 10 anos, tendo sido interrompida a distribuição em 2013. Em 2015, os Xetá, junto ao PCA/UEM conseguiram que o Senador Telmário Mota (PT-RR) intervisse junto à Presidência da Funai, solicitando-lhe providências. Ao final de 2017, voltaram a ser distribuídas – pelo menos aos Xetá – o que foi visto como uma vitória do seu movimento.

79 O dispêndio de dinheiro com botijões de gás é compensado aumento de dispêndio de trabalho no corte de lenha.

longa) para filhos recém-casados que ainda não possuem *casa* própria: foi assim, por exemplo, com a *família* formada por uma das filhas de Dival e Fátima, Odaísa, que após o casamento morou com o marido numa construção de madeira contígua à parede da sala de estar da *casa* de alvenaria dos pais (o outro lado da janela dos pais dava para o quarto de dormir do jovem casal); hoje, após a desocupação pelo jovem casal, tornou-se a *cozinha* da casa, abrigando o fogão de barro construído por Dival e os utensílios de cozinha da *casa*.

Quando não serão mais habitadas pela família atual, a habitação pode ser transacionada, seja por casamento, mudança, compra/venda, doação ou por redistribuição em caso de morte do morador atual, como a casa de Tikuein e d. Conceição, que, com o falecimento desta (já viúva do primeiro) em 2016, foi redistribuída para uma das filhas casadas de Claudemir, para morar lá com a família. A redistribuição é uma forma eficiente de garantir *casas* às novas famílias formadas, na impossibilidade de expansão do número de casas por conta da escassez de espaço.

### ***Lados, caciques, tratores e autonomia: das formas políticas . 2.1.1***

Em termos sociopolíticos, São Jerônimo é uma unidade complexa: os limites geográficos da *reserva* circunscrevem a *comunidade*, enquanto coletivo geral de moradores, e esta compõem-se de três *comunidades*, delimitadas em termos étnicos, Kaingang, Guarani e Xetá.

Sua estrutura política<sup>80</sup> consiste numa “sociologia dualista”. Há dois *lados*, compostos por conjuntos de núcleos familiares politicamente aliados, cada um contendo seu *cacique*, *vice cacique* e um corpo de *lideranças* sob sua liderança, e que atuam, no plano da política da *comunidade* geral da *reserva*, pelos interesses das *comunidades* que representam e, internamente ao *lado*, de cuja satisfação e aprovação do trabalho dependem, atuam no encaminhamento de conflitos, no atendimento de demandas e na manutenção de uma base eleitoral. Em termos de hierarquia, o *cacique* é a autoridade de nível comunitário, as *lideranças*, geralmente correligionários e que são designados como *seus* – as *lideranças* do

---

80 Émile Durkheim ([1895]2007:12) definiu “estrutura política” de uma sociedade como “a maneira como os diferentes segmentos que a compõem se habituaram a viver uns com os outros” (Durkheim, [1895]2007:12)

*cacique* Fulano – e que a eles tem certa lealdade, conformando um grupo de aliados políticos.

Embora rotulados por etnônimos, os *lados* não são conformados sob critério étnico, não havendo portanto filiação automática por conta da autoidentificação, mas antes são animados pelas relações interfamiliares, que compreendem a prestação e circulação de influências, serviços, bens, festividades, cargos e outros recursos na *comunidade*; tendo por base os núcleos familiares (“unidades familiares extensas”), “são os casamentos que recrutam as pessoas aos lados”. No modelo de Spenassatto, que articula intercasamentos, autoidentificação étnica e política comunitária, os *lados* são o contra-fluxo à “fluidez” da *mistura*, a não-mistura (Spenassatto, 2016:23 – nota 13, 126-7, 139).

Um dos momentos em que as *comunidades* e os *lados* emerge das relações interfamiliares e toma uma forma evidente é a *eleição*, processo de deliberação coletiva e votação para a escolha de um *cacique*, visto que os lados realizam *eleições* independentes. Majoritárias e sem periodicidade definida, ocorrem “de acordo com a conjuntura, ou seja, conforme a sucessão dos eventos e a desaprovação ou perda de legitimidade de um *cacique*” que podem levar a sua base política a convocar novo processo de escolha para substituí-lo (Hesse, 2015:26, grifo meu). Do relato de Santos (2017) depreende-se que a *eleição*, enquanto um processo, tenha ao menos três momentos: a *campanha*, quando os candidatos “mobilizam” as famílias em torno da sua candidatura mediante visitas às *casas* e o estabelecimento de acordos políticos; o sufrágio, quando os *lados* se reúnem para votar; a transição do cargo, que oficializa o resultado do sufrágio e investe o mandatário atual em substituição ao anterior.

Embora seja observável que a noção de *lado* não implica coincidência com a autoidentificação étnica (*cf.* Spenassatto, 2016), não é impossível que, no nível da fala, os termos apresentem equivalência semântica. Conversávamos Cabreira e eu, e, tratando dos dilemas que envolvem o ensino da língua xetá na escola da *reserva* que seria beneficiada pela contratação de Sueli (*Werakã Xetá*), o professor guarani perguntou: 'Sueli? Ela é do *lado* xetá, né?'. *Lado* às vezes também é usado para referir a grupos familiares: dona Conceição referiu-se às 'pessoas da família do *lado* da Belarmina', para designar seus parentes de Curitiba (D. Conceição, 2010, *in* Mota *et. al.*, 2013 *apud* Ramon, 2014:98).

A *liderança* tem uma série de atribuições: é uma pessoa que atua nos assuntos internos (à *reserva*), mediando ou suscitando conflitos interfamiliares, centralizando a organização de festividades – como a *feira do índio*, realizada anualmente no mês de abril –, realizar *falas* de

abertura em eventos e cerimônias, é o anfitrião, em nome da *comunidade*, de autoridades externas, signatários de documentos oficiais, enfim, parece, exerce certa “liderança” no sentido de ser uma figura de representação e de estar à dianteira do coletivo que em sua figura é representada. É a imagem de uma fila que se evoca: Claudemir fala que 'atrás de nós [*cacique e lideranças*] tem nossos irmãos, nossos sobrinhos, nossas irmãs, a mãe (...)', e a *luta*, como uma continuação da *luta* dos *líderes antigos*, e em maioria, já mortos. Externamente aos limites da *comunidade xetá*, atuam como os representantes de seus interesses na política comunitária dos *lados*; externamente à *reserva*, atua como seu mediador – e, embora aos e, frente a outros grupos sociais, como os *não-indígenas*, suas autoridades e instituições representativas, como um porta-voz, que estes últimos compreendem, sob a ótica da democracia representativa, como espécies de mandatários.

A discussão sobre a figura do “chefe” indígena, num enquadramento de uma ontologia do poder político, foi enunciada por Pierre Clastres (2003) como (um projeto de) uma “antropologia política”, tributária de sua caracterização das “sociedades primitivas”, isto é, indígenas, e preocupada ao problema da estatogênese (Gibram, 2016). Tais sociedades são reconhecidas pela ausência de estratificação social e autoridade do poder (Clastres, 1982: 22), ou ainda, são sociedades nas quais não é possível isolar uma esfera distinta da política da esfera do social. Isto significa dizer que elas ignoram uma divisão entre dominantes e dominados (tal qual acontece nas sociedades com Estado), e o poder, este não estaria em separado da sociedade (Clastres, 2004:101-102). Por isso, ou pelo fato da ausência de autoridade na figura do chefe, desde o século XVI os povos indígenas da América do Sul eram julgados pelos europeus como povos “apolíticos”. O chefe indígena é uma figura cuja característica principal, e determinante, é a sua ausência de autoridade. Por este motivo “(...) a chefa institui-se no exterior do exercício político”, diz Clastres, categoricamente, no entanto, a sua figura não é inútil, ele, o chefe, é investido de uma série de tarefas pela sociedade.

Robert Lowie (1948), teria já descrito e definido a instituição da chefa e a figura do chefe indígena em *Some aspects of political organization among the American aborigines*. Nesse estudo, Lowie distingue o chefe titular (*titular chief*), cuja autoridade seria circunscrita, ou mesmo insignificante, e o chefe forte, que atuaria apenas em situação de exceção, e cuja autoridade era inquestionável. Em resumo, um chefe ideal é o que tem generosidade, habilidades para pacificar (*peacemaker*) e habilidades de oratória; ele deve ser também

corajoso e um exímio guerreiro, que, embora lidere o grupo em situações de guerra, retorna à sua “impotência” passado o tempo da batalha (Lowie, 1948:16). A tese central sustentada por ele é a de que os povos indígenas da América seriam “separatistas”, o que significa que eles teriam uma tendência a separar-se à submeterem-se a um poder central – daí não ser possível a existência de unidades políticas integrais, e o poder do chefe ser circunstancial.

Se a questão proposta por Lowie é a de que deve-se pensar o poder do chefe fora do campo da coerção e do campo jurídico – eles não se valem da força para agir, e não legisladores –, para Clastres a questão que se coloca é: como pensar o poder fora da coerção (violência) e da jurisdição.

Clastres, retomando e encampando as proposições de Lowie, em *Troca e poder: a filosofia da chefa indígena*, descreve o chefe indígena basicamente como alguém a quem é delegada a obrigação de apaziguar as disputas internas, que é obrigado a ser generoso para com os demais membros do grupo e alguém que deve ter o dom da palavra e a capacidade de contar histórias – além de ser aquele a quem é permitido ter mais de uma esposa. O chefe indígena é, enfim, alguém sem autoridade real, salvo nas situações de guerra.

No artigo *A questão do poder nas sociedades primitivas*, Clastres elucida de maneira mais efetiva o que é o chefe, e como “funciona”, se se pode dizer assim, a chefa indígena. O chefe deve ser um bom orador, ter habilidade nas atividades de caça e ser um bom coordenador de atividades guerreiras – garantir uma defesa interna eficaz e sucesso nas investidas contra inimigos. Mais que isso, o chefe precisa ter habilidade diplomática – é ele quem fala em nome da comunidade, quando em relação com os outros, amigos ou inimigos. E, essas habilidades, “técnicas”, nunca são transformadas em poder político, pois a sociedade não permite (Clastres, 1982:144). Muito pelo contrário, então, do que se esperaria, o chefe é, na verdade, um “prisioneiro” da sociedade. Daí, ser impossível pensar a emergência do Estado a partir da figura do chefe. Em termos de poder, a chefa seria um lugar “vazio” de conteúdo, em termos de poder:

“Portanto, a tribo não possui um rei, mas um chefe que não é chefe de Estado. O que significa isso? Simplesmente que o chefe não dispõe de nenhuma autoridade, de nenhum poder de coerção, de nenhum meio de dar uma ordem. O chefe não é um comandante, as pessoas da tribo não têm nenhum dever de obediência. O espaço da chefa não é o

lugar do poder, e a figura (mal denominada) do 'chefe' selvagem não prefigura em nada aquela de um futuro déspota. Certamente não é da chefa primitiva que se pode deduzir o aparelho estatal em geral” (Clastres, 1982:143)

O chefe é que afirma a unidade da comunidade frente às outras unidades, devido a certa confiança que recebe do grupo, o seu prestígio (que não pode ser confundido com poder); o que ele fala, decide, é o que a sociedade diz, e não a sua vontade (Clastres, 2004:103). Ao chefe cabe, antes de tudo, o dever da palavra. Ele é, em suma, aquele que pode dar e sabe falar; é quem profere longos discursos – que ninguém escuta, aliás – da sociedade sobre si mesma, lembrando a virtude dos ancestrais. A fala do chefe não exprime comando, não lhe confere arbitragem, mas é apaziguadora. O chefe, caso decida por si deter poder, é imediatamente destituído, quando não expulso da comunidade, ou morto; sua generosidade, é uma dívida – enquanto dure a chefa – com o grupo, e, de certo modo, uma servidão.

Segundo Clastres, tais traços – estruturais – da chefa situam a figura da chefa fora do espaço da troca recíproca – e, portanto, fora da cultura, se esta, como o acreditam Marcel Mauss (2003) e Lévi-Strauss (1944), funda-se na troca<sup>81</sup>. Clastres deixará claro que é a sociedade a detentora do poder, e não o chefe – este é usado por ela apenas para atendê-la em suas necessidades (Clastres, 1982:146). Além disso, as características determinantes atribuídas – e exigidas – a esta figura (a generosidade, as habilidades em manter a paz, a habilidade com a oratória e com as atividades guerreiras, além da poligamia) são, verdadeiramente, mecanismos através dos quais a sociedade exerce o seu controle sobre o chefe. É esta constante recusa em alienar do corpo social o poder o que Clastres chama de contra-Estado, e as sociedades primitivas, agora não mais sociedades sem Estado, mas sociedades contra o Estado.

Na TI São Jerônimo, apenas recentemente os Xetá foram autorizados, e mesmo incentivados, pelo *cacique* Kaingang a eleger *cacique* e *vice cacique*, e formar um corpo de *lideranças* – um deles é André, filho de Dival. Antes, os dois irmãos Claudemir e Dival eram *lideranças* do *cacique* Kaingang, *lado* em que estão situados:

---

81 Para uma discussão sobre a possibilidade de existência de sociedades contra o Estado, quanto à questão de haver, ou não, reciprocidade na chefa indígena, e como ela aparece na análise de Clastres, cf. Lanna (2005)



“O *cacique* (Kaingang) ele falou para a gente que tínhamos que criar um *cacique* dos Xetá, e, deu um aval para gente. Porque aqui, na verdade, desde os tempos e até hoje, quando vai fazer alguma coisa, eles são os donos das terras, e nós temos que respeitar o território que mora. E nós deveríamos criar um *cacique* e formar *liderança* para nós. Então a gente tá começando a articular agora, caminhar com a perna própria da gente. O Edival meu irmão, que a gente chama de Dival, é o *cacique* Xetá nosso” (Santos, 2017:122-3)

A entrada dos Xetá no cacicado oficial, contudo, não significou a constituição de um terceiro *lado*, mas houve o englobamento dos Xetá no *lado* Kaingang, composto, entre outras, dos *parentes* do *cacique* kaingang João da Silva com quem os Xetá têm alianças matrimoniais e políticas. É por isso que dizem que 'o *cacique* Kaingang é nosso *cacique* também'.

Não constituir um *lado* é, em sua interface material, não ter à disposição, ou mesmo não possuir, certos recursos, como um *barracão* próprio<sup>82</sup>. A participação dos Xetá no *lado* Kaingang implica também uma partilha dos bens e recursos de que dispõem, em sua circulação no âmbito do *lado*. Foi por isso que, quando a equipe do MAE-UFPR foi até São Jerônimo para visitar os Xetá, as *lideranças* reuniram o *pessoal* no *barracão* pertencente ao *lado* Kaingang<sup>83</sup>.

A visita do MAE naquela ocasião teve por objetivo iniciar a interlocução com a população Xetá com vistas ao início da confecção de um catálogo da coleção Xetá no acervo do museu, que seria feito de forma compartilhada. Na oportunidade foi organizada uma reunião no *barracão*, estrutura de salão amplo, retangular, de alvenaria e portas de metal, usado para as mais diversas atividades, reuniões e bailes especialmente; este, especificamente, foi “conquistada” por grupos ligados aos Kaingang na metade de 2015 (Spenassatto, 2016:20, nota 10). Quando chegamos ao local, ele estava sendo limpo pelas filhas e uma *nora* (esposa

---

82 Além de não constituírem um *lado*, Ramon (2014:88) registra que, no âmbito da TISJ, os Xetá também não participavam plenamente de outras atividades, como as esportivas (lá se praticam principalmente futebol, mas também vôlei, segundo o então *cacique* kaingang do período, Nelsinho), pois não tinham um time “uma vez que, mesmo havendo muitos primos e irmãos que poderiam compor” o seu interlocutor “frisou a escassez de recursos como chuteiras, uniformes e meiões”, e que além disso, “muitos dos Xetá trabalham aos finais de semana como temporários (bóias-frias), fato que impossibilita a participação nos jogos” – a escassez de recursos também foi, contudo, destacada pelas *lideranças* kaingang e guarani, que detém, no entanto, times ativos. Na ocasião, o pesquisador realizava estudo sobre as atividades esportivas realizadas na TISJ.

83 Sobre o *salão* dos Kaingang: “Na metade do ano de 2015 os grupos vinculados aos Kaingang conquistaram um salão de festas próprio, novo, de alvenaria e amplo espaço, o qual foi inaugurado com muitos bailes gauchescos. Hoje em dia é velho frente às novidades, mas ainda continua sendo usado como salão de festas, principalmente pelo grupo Guarani.” (Spenassatto, 2016:20, nota 10).



do filho) de Dival, que o preparavam para a recepção dos demais *parentes*. Aos pouco, foram se achegando os familiares e ocupando as cadeiras pretas do salão que haviam sido dispostas em semicírculo de frente para uma parede onde seriam projetadas imagens das peças do acervo do MAE e algumas fotografias da arqueóloga Anette Laming-Emperaire, realizada em Serra dos Dourados na década de 1960.

A reunião foi aberta pelo *vice cacique* Kaingang, representando o seu *cacique* que não pode estar presente, que manifestou o seu 'apoio' aos Xetá e a disposição de com eles colaborar em quaisquer iniciativas. Posteriormente, nós, pesquisadores, apresentamos, um a um, nossos projetos de pesquisa. Seguindo-se, a prof. Laura assumiu a condução, projetando as imagens na parede, ao que iam olhando, apreciando, às vezes rindo, apontando pessoas que reconheciam e murmurando, entre si, pequenos detalhes das histórias a que talvez jamais teremos acesso.

Um fato interessante foi Zezão ter me chamado para sentar ao seu lado e ir lhe explicando as cenas das fotografias, em especial a prática curativa da dor de cabeça que consistia em pisar sobre a cabeça do doente deitado ao chão. As conhecia de ouvir falar, e testava seus conhecimentos confrontando a sua memória, a imagem projetada na parede e o meu conhecimento.

Diferentemente dos Xetá, que ingressam no cacicado comunitário por autorização do cacique kaingang, o velho Carlos Cabreira lembrou-me que a entrada dos Guarani no cacicado da TI foi conquistada devido o seu engajamento nas retomadas de terra (com a expulsão de invasores, arrendatários antigos e outras pessoas que progressivamente foram se apossando das terras) demarcações da terra que encamparam aliançados aos Kaingang na década de 1980. De certo modo, então, a já mencionada questão da titularidade da posse da terra, e, agora, a ausência de alianças políticas passadas, resultam numa situação de heteronomia, impossibilitam aos Xetá constituírem um *lado* próprio e autônomo, restando como grupo minoritário nesta estrutura política.

Como observou Gêssia Santos (2017), questões relativas à circulação (ou concentração...) de bens, recursos, benefícios e *cargos* (postos de trabalho) entre as *comunidades*, na medida em que está imersa nas relações interfamiliares, pode ser causa de

conflitos entre elas. Não apenas isso, eu acrescento que ela tem a potência de “dramatizar”, nos termos de Victor Turner (1982; 2005) outros conflitos latentes, como este da desigualdade política.

Longe de ser pacífico, o pleito revela-se “verdadeiro campo de disputa entre os grupos domésticos”, não apenas porque os envolvidos na disputa pelo cargo vivam “em estado de iminente confronto, e ameaças” (Santos, 2017:140-1), mas também porque dramatizam certas tensões latentes já dadas no cotidiano, quando as mais diversas reclamações são enunciadas. Contendo uma instabilidade intrínseca, o *cacique* é sujeito à avaliação das pessoas que o elegeram, e que podem destituí-lo em caso de insatisfação ou discordância com a sua conduta na condução ou nos resultados de seu *trabalho*.

Santos (2017) narrou um caso de destituição de um *cacique*, cujos desdobramentos acompanhou, e do qual me aproveitei integralmente.

O então *cacique* do *lado* Guarani, eleito em 2010, vinha sendo acusado de irregularidades na distribuição de recursos destinados às *famílias* Guarani, motivação para que, no ano seguinte, Pedro, homem guarani insatisfeito empreendesse uma *campanha*, consistente de visitas a casas de pessoas também insatisfeitas e coleta de assinaturas para legitimar um pedido de nova eleição, e, obtido número expressivo de adesões, a *comunidade* Guarani foi convocada, novo pleito foi reivindicado, e, ocorrido, o homem guarani dissidente saiu vitorioso, assumindo o cargo de *cacique* do *lado* Guarani<sup>84</sup>.

Os ânimos, porém, não foram apaziguados, e o *lado* Guarani se dividiu: de um lado, *famílias* Guarani descontentes com o *cacique* recém-eleito passaram a apoiar a eleição de um outro, na verdade, o retorno de Nelson Vargas, que já havia exercido o cargo tempos atrás e pertence à família dos *antigos* Guarani da *reserva*, recorrendo a ele e a Carlos Cabreira (considerados ambos 'mais representativos da *identidade* Guarani', o primeiro pelo pertencimento familiar, o segundo pelo ofício de professor da *língua*, além de estarem à frente das *famílias* descontentes) para lhes representar, de outro, *famílias* Kaingang apoiavam a permanência de Pedro.

Embora os *caciques* e *lideranças* do *lado* Kaingang não quisessem interferir no

---

84 Santos remarca que o nome “Pedro” utilizado em sua descrição para nominar o referido *cacique* do *lado* Guarani é um pseudônimo para preservar sua identidade (Santos, 2017:59, nota 28).

conflito no interior do *lado* Guarani, diversas *famílias* Guarani correligionárias apoiavam o retorno do antigo mandatário. Após quatro anos de mobilização, Nelson Vargas conseguiu a realização de nova eleição, na qual apenas os Guarani participariam, e da qual saiu vitorioso, com grande adesão das *famílias* Guarani do *lado* Kaingang, inclusive. Pedro e suas *lideranças*, porém, recusaram-se a aceitar o resultado do pleito, e, em represália, não compareceram à reunião de transmissão de cargo, levando a *comunidade* da *reserva* a um impasse, que se pretendeu superar com o encaminhamento de documentos ao Conselho Indígena Estadual do Paraná, à Coordenação Técnica Local da Funai em Londrina e ao Ministério Público Federal comunicando o resultado das eleições e as resoluções dela decorrentes:

“Ofício 06/2015 Terra Indígena São Jerônimo

20/05/2015:

Viemos através deste informar as instituições que atuam em conjunto com os indígenas desta TERRA INDÍGENA DE SÃO JERÔNIMO, de que a partir desta data de 08/05/2015, foi realizada uma eleição de troca de *cacique* Guarani onde somente a *comunidade* guarani pode participar DE ACORDO COM documento enviado ao Conselho Indígena Estadual e CTL de Londrina, que ficou claro que o não comparecimento das pessoas CONVIDADAS no documento ficaria oficializado como atual *cacique* Guarani desta Terra Indígena o senhor Nelson Vargas. Portanto todos os assuntos referentes à *comunidade* guarani DESTA TERRA INDÍGENA fica na responsabilidade do atual *cacique* guarani Nelson Vargas e suas *lideranças*. Inclusive os assuntos referentes ao Colégio Estadual Indígena Cacique Koféj, que não serão mais responsabilidade das professoras “L” e “G”, pois não são da *etnia* Guarani, portanto não tem o direito de decidir qualquer assunto referente a *cultura* guarani neste ou qualquer outro estabelecimento. Sendo que o Colégio Estadual Indígena Cacique Koféj possui uma equipe pedagógica, Diretora e vice diretora de grande competência e não precisa de interferência de outras pessoas em suas ações pedagógicas, somente terá a interferência do *cacique* guarani Nelson Vargas na instituição quando solicitada pela equipe.

Sem mais nada para o momento assinamos este.

Terra Indígena São Jerônimo, 20 de maio de 2015.

Nelson Vargas

Cacique Guarani

Carlos Cabreira

Vice Cacique Guarani”

(*apud* Santos, 2017:142)

Como se lê no ofício, o conflito em torno do cargo de *cacique* do *lado* Guarani compreende(u) questões mais gerais que, embora perpassassem os interesses da *comunidade* Guarani, surtiram efeitos na dinâmica escolar e, mais especialmente, na declaração que confere ao *lado* (Guarani) um /uma exclusividade/teor jurisdicional – o *direito* (isto é, da legitimidade) o direito de decidir qualquer assunto referente a *cultura* guarani. Os demais desdobramentos, que se prolongaram até à eclosão de um conflito internamente ao *lado* Guarani em que várias pessoas saíram feridas, e mesmo o “desfecho” deste conflitos políticos (se é que houve algum), foram tratados por Santos (2017). Aqui interessa reter a potência da eleição de *cacique* para “dramatizar” conflitos sociais.

Claudemir explicitou a percepção de desigualdade numa consideração acerca do uso de tratores:

“– Você sabe que aqui tem dois *lados*, né? Um Kaingang e um Guarani, e só há pouco tempo nós conseguimos essa *autonomia* de eleger *cacique* e *segundo-cacique*, que somos eu e meu irmão. Nós estamos aqui '*emprestados*', como eu digo. Não nos falta nada, e tudo que os Kaingang e Guarani tem, nós temos também, porque não nos negam nada, mas nós não temos [ênfatisa com a voz] 'aquela' *autonomia*. Às vezes a gente quer usar o trator e ele não está disponível. Tem o trator que é daqui da Terra Indígena, mas nem sempre a gente consegue usar. Daí, esse tipo de coisa dificulta.” (*Notas de campo*, jan. 2017)

A noção de *autonomia* nesta reclamação refere-se à ideia, ou melhor, ao desejo, de realizarem-se sem os impedimentos e, principalmente, sem dependência da boa ou má vontade de outrem. Embora, num primeiro plano, a percepção da falta (ou ausência) de *autonomia* possa ser contextualizada na vida prática em São Jerônimo, ela tem uma amplitude geral que endereça à liberdade de ter um modo de vida próprio, designado *cultura*, à qual a condição de índios sem terra impõe impedimentos, já que 'para a gente demonstrar uma *cultura* e fazer do *jeito da gente* primeiramente tem que ter a autorização deles né?' (Claudemir, 2011 in MOTA *et. al.*, 2013 *apud* Ramon, 2014:104).

Antes de ser compreendida como consequência de imposição de seus convivas, sejam Kaingang, sejam Guarani, é a própria condição de desterro – cuja consequência é a condição de *emprestado* – que implica um impedimento primordial à liberdade, como considera Julio Cezar:

'[...] A condição dos Xetá no momento não é muito das boas né? Mas a gente vai levando né? Como Deus manda a gente está indo, faltam muitas coisas para gente né? Com o pouco que ganhamos nós vamos *lutando* devagar, a gente está aí né? Mas a gente está no meio dos Guarani, Kaingang, né? Estão tratando a gente muito bem, mas não é aquela coisa como se a gente tivesse no lugar da gente, a gente vai levando [...] eles apoiam bem a gente [...].' (Julio Cezar, 2010 *apud* Ramon, 2014:90)

E é isto que se lê em um *post* da adolescente Keila da Silva no blog *Os índios Xetá*:

'Nós, povos Xetá, somos muito orgulhosos por nossa *etnia* estamos unidos para conseguir nossa terra. Queremos ter a nossa própria aldeia, o nosso lar, longe dos outros para que não nos atrapalhem, quando tivermos fazendo os nossos *trabalhos*, nossos *artesanatos* como machado de pedra, colar, cama de palmeira [...]. Queremos muito a nossa terra, por isso nós *lutamos* até o fim para ter isso, é a única coisa que nosso avô deixou para nós.' (*apud* Ramon, 2014:165)<sup>85</sup>

A eleição dos dois irmãos, entre os doze filhos de Tikuein residentes ali, não foi fortuita, mas, como tudo, tem a sua história. Explicaram-me que desde a infância vinham sendo preparados pelo finado pai, que, numa “partilha do sensível”, ao primeiro ensinou as *histórias do tempo do mato* e ao segundo legou conhecimentos dos *cantos* e da *língua do mato*, atribuindo a ambos a responsabilidade de sua defesa e garantir a continuidade de sua transmissão, por todos os meios disponíveis, tradicionais ou não, seguindo, aliás, o seu exemplo de trabalho contínuo por cerca de vinte anos no registro linguístico junto ao prof. Aryon Rodrigues.

Tomo conceito de “partilha do sensível” de Jacques Rancière em *Políticas da escrita* (1995):

“Pelo termo de constituição estética deve-se entender aqui a partilha do sensível que dá forma a comunidade. Partilha significa duas coisas: a participação em um conjunto comum e, inversamente, a separação a distribuição em quinhões. Uma partilha do sensível é, portanto, o modo como se determina no sensível a relação entre um

---

85 O blog *Os índios Xetá* foi criado por jovens Xetá no âmbito do *Projeto Jané Rekó Paranhá*, sob coordenação do pesquisador da UEM Paulo Ramon, no intuito de ser “mais um canal de comunicação entre os Xetá” (Ramon, 2014:107). O trecho em tela foi extraído de um conjunto de “relatos” coligido na dissertação de Paulo Ramon.

conjunto comum partilhado e a divisão de partes exclusivas” (Rancière, 1995:7).

Mais tarde, em *A partilha do sensível*, Rancière denomina-a como

“o sistema de evidências sensíveis que revela, ao mesmo tempo, a existência de um *comum* e dos recortes que nele definem lugares e partes respectivas. Uma partilha do sensível fixa portanto, ao mesmo tempo, um *comum* partilhado e partes exclusivas. Essa repartição das partes e dos lugares se funda numa partilha de espaços, tempos e tipos de atividade que determina propriamente a maneira como um *comum* se presta à participação, e como uns e outros tomam parte nesta partilha. (...) A partilha do sensível faz ver quem pode tomar parte no comum em função daquilo que faz, do tempo e do espaço em que essa atividade se exerce. (...) Existe portanto, na base da política, uma 'estética' que não tem nada a ver com a 'estetização da política' própria à 'era das massas' de que fala Benjamin. Essa estética não deve ser entendida no sentido de uma captura perversa da política por uma vontade de arte, pelo pensamento do povo como obra de arte. Insistindo na analogia, pode-se entendê-la num sentido kantiano – eventualmente revisitado por Foucault – como o sistema das formas *a priori* determinando o que se dá a sentir. É um recorte dos tempos e dos espaços, do visível e do invisível, da palavra e do ruído que define ao mesmo tempo o lugar e o que está em jogo na política como forma de experiência. A política ocupa-se do que se vê e do que se pode dizer sobre o que é visto, de quem tem competência para ver e qualidade para dizer, das propriedades do espaço e dos possíveis do tempo.” (Rancière, [2000]2005:15-6, grifos no original).

Em um depoimento no *Documentário Xetá (Projeto Jané Rekó Pararuhá)*, Claudemir conta uma *história* que dá materialidade ao conceito:

“(...) eu comecei a *lutar* aos sete anos junto com meu pai, ele me preparando para ser um *líder* do *povo* xetá. Daí veio a fatalidade de ele vir a falecer, e eu fiquei abatido demais, muito triste, pensei em largar mão de tudo, porque ele não só era meu pai como era meu companheiro de caminhada, no mesmo tanto que era meu pai era meu amigo e companheiro de caminhada. Foi um choque muito grande para toda a *família*. Para nós ele não faleceu, ele está viajando. A gente tem isso na cabeça, a gente não consente que ele faleceu. Infelizmente aconteceu isso, a gente não esquece, mas tem que remediar a coisa.

Então os irmãos tudo tiveram bom senso de sentar e conversar sobre o que houve, tentar refletir o que tinha acontecido com a nossa *família*. É algo que acontece em toda *família*, mas a gente não quer aceitar.

(...) Chegaram no bom senso e falaram 'Você tem que dar prosseguimento, porque nosso pai faleceu *lutando* por nós, então à essa altura dos *trabalhos* deles, se nós abandonássemos, onde ele estiver vai ficar muito triste, porque até o último suspiro dele ele morreu *lutando* por nós. Então, não tem jeito abandonar um *trabalho* de vinte, trinta anos, então eles confiaram em mim, colocaram um voto de confiança de que eu seria a pessoa ideal para modo de sair representar a *luta* por eles. E eu comecei a sair. E comecei a me sentir sozinho, porque meu pai saía comigo, né? Certo dia fizemos uma *reunião*, daí eu contei para eles o que estava se passando, porque este é o meu meio de *trabalho* (...), para ver nossos objetivos nós nos reunimos tudo, cada um fica sabendo o que aconteceu e o que deixou de acontecer. contei que me sentia sozinho e queria que mais um me acompanhasse. Ali chegamos a um bom senso novamente, tudo os irmãos entraram em acordo, e eu peguei o irmão mais novo, o Júlio César, para acompanhar nas caminhadas". (in Mota *et. al.*, 2013; Ramon, 2014:85, grifos meus)

Julio Cezar, a partir de então, passou a acompanhar o *cacique*, tornando-se *liderança*. Como a investidura se deu na circunstância do *Projeto Jané Rekó Paranhá*, este foi o seu primeiro trabalho. Durante uma das oficinas do projeto com a Secretaria de Educação estadual, a noite, no hotel em que estavam hospedados em Curitiba, o irmão mais velho comentou com o mais novo sobre a importância dos materiais e do *trabalho* que o pai havia produzido, e manifestou sua discordância com o modelo proposto pelo órgão público, dizendo: '[S]eguinte: não existe só nós dois, atrás de nós tem nossos irmãos, nossos sobrinhos, nossas irmãs, a mãe. Vamos *lutar* para que na próxima oficina esteja toda a equipe, nossos irmãos'. Julio Cezar acordou que deveriam 'batalhar nisso' e foi assim que 'a partir daí nas oficinas tem todo esse grupo maravilhoso que sempre vem com a gente' (in Mota *et. al.*, 2013).

O relato de Claudemir evidencia o processo de constituição – preparação – do *líder* implicado à própria biografia do sujeito, entrelaçando memórias, no caso, de infância, e afetos familiares; a *luta*, atividade, ou *trabalho*, do *líder*, é sinonimizado ao caminhar, na medida em que é aprendida e exercida na própria jornada da vida, preferencialmente em companhia de outros *parentes*.

A compreensão de que este *trabalho* é um tipo de atividade que a pessoa não realiza sozinha, e a consequente escolha do irmão mais novo para acompanhá-lo 'nas caminhadas', projeta a *luta* para o futuro: o jovem Julio Cezar seria, por sua vez, preparado para assumir a

titularidade da *liderança* no futuro – e é por isso que os *jovens*, em contraste com os adultos, os *mais velhos*, não são liberados pelo *cacique* (Dival) para as viagens de *trabalho*, porque ainda não estão preparados. Dival revelou este detalhe quando, desde Curitiba, preparávamos um seminário que previa a presença dos Xetá. Por ele não ter certeza se teria disponibilidade de agenda nas datas previstas, lhe sugeri que enviasse alguma das *lideranças*, o que repeliu prontamente, dizendo que os *jovens* ainda não estão preparados para este tipo de *trabalho*.

Quanto à partilha do sensível, Dival me diria, mais tarde, que não transmitiu ainda todas as *histórias* a ele legadas, mas o faz aos poucos, e não de qualquer jeito, privilegiando no momento a sala de aula, momento em que as crianças e jovens estão reunidos, para contá-las, reconhecendo nesta situação uma possibilidade de aproximar a prática atual de como se fazia antigamente, em que se contava histórias às crianças reunidas, geralmente à noite e em redor da fogueira, e sendo este um dos motivos de as *histórias* serem registradas em material didático. A despeito da tradição escrita trazida pela escolarização, o princípio da oralidade se impõe pela figura de um narrador e da condição propícia à partilha sem mediação de texto escrito, que, dadas as devidas especificidades, remonta ao modelo de narração *do mato*. De qualquer modo, Dival e seus irmãos intentam retomar a prática de contar as histórias ao modo dos *antigos*, e com a entrada de uma professora xetá efetiva na escola, Sueli, retornarão os debates sobre o ensino da língua ali.

Já o fato da designação deles, primeiro, pelo pai (um *líder* constituído), e depois, pelos demais irmãos (literalmente um poder constituinte, fonte do poder político) como *líderes*, explicita a constituição, no escopo do mesmo processo, de *lideranças* e conhecedores, isto é, das *lideranças* enquanto conhecedores, depositários da memória e agentes de sua perpetuação, pelo registro e pela transmissão, reconhecíveis daí uma relação entre estética e política. Não obstante a história seja a da transferência da titularidade da *liderança* por personagens masculinos (do pai Tikuein ao filho Claudemir, e deste, ao irmão mais novo Júlio Cezar), a ocupação das posições de *cacique* e *liderança* não é privativa aos homens – a ausência de mulheres nelas, justificou um dos titulares, é 'porque ainda não aconteceu'.

Embora, contudo, este conhecimento seja um corpo compartilhado de experiências vividas, um elemento propriamente político sobredetermina a participação nele. Pois se, como afirma Jacques Rancière, há na base da política uma “estética” – esta entendida em sentido



kantiano como “sistema das formas *a priori* determinando o que se dá a sentir” –, sendo que a política “ocupa-se do que se vê e do que se pode dizer sobre o que é visto, de quem tem competência para ver e qualidade para dizer, das propriedades do espaço e dos possíveis do tempo”, o que o filósofo francês denomina “regime estético da política” (Rancière, [2000]2009:16-7), não surpreende que a *liderança* – ponto de articulação entre o sensível o político – seja objeto de disputas de legitimidade, como foi a mim expresso por meio de uma metáfora botânica.

Eu contava a Claudemir sobre o trabalho feito para a CNV, e que em meu texto final, mobilizei um relato de dona Belarmina gravado no filme *O último guerreiro dos Xetá*, produzido pelo seu neto Bruno Xetá<sup>86</sup>, e, com o cuidado de não deslegitimar a *tia* Bela, advertiu-me o *vice cacique* que, no tocante à narrativa da *história*, eu deveria considerar São Jerônimo como a *raiz* do *povo* Xetá. É ali, de fato, o núcleo mais populoso, reunindo cerca de 40 *famílias* (considerando os xetá, seus cônjuges guarani, kaingang ou *não-indígena*, e os filhos, de diversas identificações étnicas), e também a sede da *autoridade* política – o *cacique*, as *lideranças* e, mais recentemente, a *associação* (pessoa jurídica, a Associação Indígena da Etnia Xetá – AIEX), conformadas as duas no mesmo contexto.

A conformação da *autoridade* (*caciques* e *lideranças*) foi justificada por seus titulares como uma espécie de mal necessário, dada a conjuntura da *luta*. Embora a *autonomia* para eleger *caciques* seja vista como uma conquista de 'voz ativa' e 'mais espaço [na política, na escola, na distribuição de cargos/empregos]' pela *comunidade* dos xetá em São Jerônimo, em que o apoio fundamental do *cacique* kaingang é sempre muito bem estimado, esta instituição política é tida como coisa alienígena, não apenas porque simplesmente mimetiza uma forma kaingang local, mas fundamentalmente porque contradiz formas *do mato*. 'Fomos meio contra a nossa vontade', disse-me o *vice cacique* Claudemir, 'porque o nosso *povo* não tem *cacique*, resolvem-se as questões a partir das *reuniões* e discussões entre os *parentes* e as *famílias*. No *mato*, havia o *líder*, que era o curandeiro, que era o pai do meu pai'. Retomando o relato de Claudemir no *Documentário Xetá* e a existência do GT Xetá, percebe-se como, à revelia do *cacicado*, a forma-*reunião* persiste em seu vigor como instância e método de elaboração e deliberação coletivas e fonte de legitimidade da *autoridade*.

Em diversas situações, no decorrer da pesquisa, ao serem instados a tomar alguma

---

86 *O último guerreiro dos Xetá*, de Bruno Xetá. Disponível em <<https://bit.ly/2Djcgsc>>, acesso em set. 2018.

decisão, considerando que compreenderia os interesses da *comunidade*, os *cacique* e *vice cacique* pediam tempo para que pudessem reunir o *peçoal* para deliberarem conjuntamente e obter uma resposta, baseada no consenso – sugestivamente designada *bom senso*.

Segundo os titulares atuais da *autoridade*, esta, na forma de cacicado, foi conformada como tal em caráter excepcional e provisório, e com fins transicionais. Na iminência da retomada da posse da terra tradicional, a *autoridade* foi concebida como mecanismo ou estrutura política (mínima) destinada a conduzir o processo de restabelecimento na *terra*, e que, posteriormente cederia lugar à forma-*reunião*, restando a *liderança* às relações exteriores<sup>87</sup>. É uma forma política, então, típica do momento de *luta* pela terra. O mesmo não se pode dizer da *associação* (AIEX), fundada como pessoa jurídica (ente representativo legal e político) com o objetivo de encaminhar projetos, sobretudo aqueles de cunho assistencial, iniciativas econômico-produtivas e o diálogo da *comunidade* com as instituições públicas.

### **As evidenciações da *mistura*: parentesco, do *peçoal* à pessoa . 2.1.2**

'(...) esses casamentos de Kaingang com Guarani, de Guarani com Kaingang, vem acontecendo é antigo isso aí, mas acontecia muito pouco na época. Ele começou a fazer esses laços, que não tinha mais como segurar, a partir do momento que começou essas duas divisões [políticas]. Porque anteriormente era difícil acontecer isso; era muito pouco. Parece que eles (Kaingang) sentiam que não poderiam casar com um Guarani, porque era uma outra cultura. A própria mãe dizia que não dava certo, não tinha como. Então, era um pouco meio que cultural. Mas, quando vem esses dois *caciques* entram na época, que começa lá com Lico, depois vem o Nelsinho para cá, criando essas divisões, eles começam já a não ter mais na cabeça essa regra: 'Eu vou casar com quem? Eu vou casar com quem eu quiser! E não com quem minha cultura pede'. Então ela foi rompida também. E não faz muito tempo, faz pouco tempo que começou. Faz mais ou menos uns 15 anos que começou cada um a casar com culturas diferentes, e se *misturar* (...)'

Cacique Kaingang da TI São Jerônimo, jun. 2015 (in Santos, 2017:214-5).

“Rondon casou-se com uma Caingang. Não tem filhos: adotou uma menina Guarani. Tem um irmão, Tikoen, que é polícia militar em Guarapuava. É

---

87 Pierre Clastres, em seu estudo da “chefia indígena”, observa que este deve ter, entre todas as seus atributos, “habilidade diplomática”, visto ser ele quem “fala em nome da comunidade” em suas relações com outros, amigos ou inimigos, ao que propõe uma analogia entre a função de “relações internacionais” do chefe indígena e das figuras de ministro de assuntos estrangeiros ou ministro da defesa (cf. Clastres, 2004:103).

casado com uma branca. Há um tio, solteiro, e bastante velho. Um primo que mora na reserva do Rio das Cobras (PR), também é casado com uma Caingang. Resta uma mulher Xetá. A tia de Rondon. Mas ela é sexagenária. Hana mora na reserva de Palmeirinha, onde cuida de duas filhas: as duas são Guarani.” (*O Estado do Paraná*, 1989 *apud* Teixeira-Leite, 2017:42)

Em São Jerônimo, quase todo mundo é *misturado*, diz-se, na literatura e no campo. A percepção geral é a de que os intercassamentos produzem a *mistura*.

A questão da *mistura* em São Jerônimo foi explorada por Letícia Rothen (2000) e Josi Spenassatto (2016), ambas da UFPR, por abordagens distintas porém convergentes, a primeira sob o marco dos estudos do “contato interétnico”, a segunda no campo do parentesco, a partir das práticas de intercassamentos e das relações familiares, ambas, em associando-as, num dado momento, à questão das fronteiras e “identidade” (étnica), com atenção a mecanismos ideológicos, “categorias nativas” como parte de um “sistema maior de classificação” ou pragmáticos de conjunção, distinção, rearranjos de grupos no enquadramento da dinâmica de suas interrelações, imbricados os temas da produção de pessoas e de grupos. Ao que Rothen percebe a *mistura* como um sistema classificatório em que as autoidentificações variam pelo “contexto ou o ponto de vista” em que são consideradas, Spenassatto conclui ser a *mistura* “idioma da interhistoricidade, interlocalidade, intermatrimonialidade e interetnicidade”.

A *reserva* como unidade estratégica, nativa e etnográfica, é descrita por Spenassatto como um sistema dinâmico, e o reconhecer “cognaticamente os pais e seus familiares próximos, da mesma forma que os seus costumes e identidade étnica” seja generalizado: no que tange aos casamentos, e à *mistura*, as mais diversas “dinâmicas locais” permitem às pessoas “movimentação trans-étnica, muitas delas em razão da *mistura*” por dois processos, de hibridação e de purificação.<sup>88</sup>

Não tenho a intenção de enveredar pelas vias do parentesco, contudo a *mistura* da atual vida dos Xetá – exatamente pelo fato de viverem hoje em meio a *outros*, na *reserva* e na

---

88 Nas palavras de Spenassatto (2016:166-7): “A ideia de que se *puxa mais* para uma etnia, nos casos de *mistura*, é uma forma de compreensão da identidade como algo dinâmico, capaz de movimentações diversas, um misto de influências sociais com inclinação pessoal. Ao mesmo tempo, a identidade serve para estabelecer as pessoas em certas posições e categorias que seguem parâmetros próprios, como se pôde acompanhar no capítulo passado sobre o que define ser Xetá, Guarani e Kaingang na atualidade. A *mistura* é o idioma da interhistoricidade, interlocalidade, intermatrimonialidade e interetnicidade. Com o perdão dos neologismos, o que se pretende exprimir é o caráter da semelhança, da identidade social mais ampla, que atravessa as divisões interculturais.” (Spenassatto, 2016:166-7)

cidade, todas multi ou pluriétnicas – obriga-me a alguma consideração. O pouco rendimento do “ponto de vista” Xetá nestes trabalhos, bem como no meu, me impede de avançar nesta reflexão.

Amoroso (1998; 2003) aponta a ocorrência de casamentos interétnicos nos aldeamentos missionários de São Pedro de Alcântara e São Jerônimo desde, pelo menos, o século XIX. A prática de casamentos interétnicos, ao lado da utilização de mão-de-obra, era um dos elementos da prática de “catequese e civilização” na lógica dos missionários capuchinhos, pelo fomento à convivência dos índios – guarani e kaingang – com os trabalhadores cristãos. Nesse sentido, a práxis de introdução do trabalho disciplinado entre os índios pelos aldeamentos missionários – aqui, aqueles administrados por frades da Ordem Menor dos Frades Capuchinhos – expunha a concepção de “tutela” formulado e implementado pelo governo imperial no século XIX (Amoroso, 2003:67)<sup>89</sup>. A autora aponta estas práticas como investidas na “dissolução física e identitária” dos índios (Amoroso, 2003:45-6).

Rodrigues (2012), sobre os Áwa, indica que a *mistura*, no caso deles com os Javaé, foi a condição que reverteu o processo de decréscimo populacional. Pois, e sobretudo, porque apesar da mistura e da discriminação que os Avá-Canoeiro sofrem entre os próprios Javaé, “os descendentes do grupo contatado, em crescente expansão, se auto identificam como Avá-Canoeiro ou são reconhecidos pelo grupo como Avá-Canoeiro.” (Rodrigues, 2012:112).

Com efeito, é no contexto de *mistura*, isto é, de “intercasamentos”, que ocorre o *boom* populacional (retomada demográfica) dos Xetá. O fato notável é que, até agora, a totalidade dos filhos de conjunções *misturadas*, independente do arranjo, estão se autodeclarando Xetá: 'todo ano nasce mais criança, e vai aumentando, está povoando novamente', esclarece Claudemir (Santos, 2017:122)<sup>90</sup>.

Hoje os Xetá têm diante de si e usam diversas categorias sociais que operam tanto nas relações que estabelecem com os seus parentes e irmãos de outras *etnias* (indígenas) quanto nas relações com os *não-indígenas* (o *povo da cidade*), especialmente pesquisador@s, agentes e instituições públicas jurídicas ou assistenciais, organizações da sociedade civil, veículos de

---

89 Sobre as experiências dos Xetá com frades capuchinhos, propriamente, o rapto de crianças e rapazes para serem “civilizados”

90 Este foi um dos motivos que mais nos chamou à atenção nas informações levadas a São Paulo por Roberta Hesse após sua visita a São Jerônimo em 2015.

imprensa: “extintos”, “misturados”, “miscigenados”, “puros”, “genuínos”, “sobreviventes”, “descendentes”, “remanescentes”, “emergentes”, “ressurgidos”, etc., e que, para o bem ou para o mal, fazem parte de sua vida cotidiana. Tais categorias, que conformam o léxico da *mistura*, tem o “extermínio” como fundamento: é a partir dele que se inicia e generaliza a *mistura* entre os xetá (evidentemente, não sem tensões) e marca atualmente a distinção entre o *tempo do mato* e o *tempo da reserva* pela distinção entre a *pureza* do passado e a *mistura* do presente<sup>91</sup>.

Em suas *falas*, como na vida cotidiana, usam-se *não-indígena* e *povo/pessoal da cidade* alternativamente. Há, porém uma nuance que não permite serem equivalentes logicamente, apenas dos usos.

Mais englobante, *não-indígena* é uma categoria continente de múltiplos tipos de pessoas, os *brancos*, os *negros*, em distinção a *indígena* ou *índio*. Já o termo *povo da cidade* não pode conter os quilombolas, faxinalenses – e em casos extremos, até mesmo pequenos produtores rurais – *afrodescendentes* ou *negros* são, por vezes, reconhecidos também como *vítimas* de violência e preconceito análogo à que os Xetá, e os indígenas de modo geral, sofrem (uma das filhas de Claudemir, ao me perguntar no meio da festa de aniversário de seu pai o porquê de dois policiais de São Jerônimo terem me abordado à mesa do almoço no restaurante da avenida principal da cidade, lamentou o ocorrido considerando aquilo como um ato de 'preconceito' similar ao que os indígenas mesmo da *reserva* enfrentam na cidade; Claudemir citou a similitude entre *indígenas* e *afrodescendentes*, no tocante ao preconceito, em sua *fala* na Aula Pública *Território e Resistência – desenvolvimentismo e violações de direitos dos povos indígenas* (Salão Nobre da Faculdade de Direito da UFPR, Curitiba, abr. 2016).

Em alguns estudos etnográficos, a *mistura* foi compreendida enquanto uma expressão de distinção (Tommasino, 1995; Pedreira, 2017; Vieira, 2012). Inspirada na etnografia de P. Gow (1991) entre os Piro do baixo Rio Baixo Urubamba (leste do Peru), K. Tommasino (1995) ressaltava que se encontravam

“muitos pontos em comum entre a nossa pesquisa e a de Gow porque, de um lado, os Kaingáng também foram considerados como índios 'aculturados' e

---

91 Neste parágrafo remeto a trecho do artigo *Xetá: a renitente batalha*, que publicamos no *Povos Indígenas no Brasil 2011-2016*, do Instituto Socioambiental (Lima; Pacheco; Silva, 2017).

como tais foram objetos de estudo; de outro lado, deparamo-nos com índios que também se dizem 'aculturados', em oposição aos seus antepassados, estes caracterizados como índios 'puros' ou 'bravos'. As comunidades de São Jerônimo da Serra se auto definem como mais 'aculturados' ou 'civilizados' em oposição aos de Londrina que seriam 'mais puros' e 'mais índios', no sentido de serem estes menos miscigenados e falantes da língua Kaingáng, ao contrário dos primeiros.” (Tommasino, 1995:28)

Como ressalta Tommasino (1995:29), “[d]a mesma maneira que os Kaingáng, os povos do Baixo Urubamba evocam a vida presente em contraste com a vida dos ancestrais que viveram na floresta”, de modo que a *mistura* dos *atuais* emerge em diferenciação à *pureza* dos *antigos* não tendo apenas o elemento do sangue, mas também o de um modo de vida, que demarca distinções entre o passado e o presente. É nesse sentido que a *mistura* aponta à uma narrativa histórica: “[Q]uando os Kaingang de São Jerônimo da Serra afirmam que hoje 'está tudo *misturado*' ou que 'tem muito *mestiço*' estão se referindo à história local e regional e ao intercasamento como estratégia de sobrevivência”, enquanto narrativa da “expansão do parentesco com outras etnias” (Tommasino, 1995:232, *itálicos meus*). Especificamente sobre casamentos interétnicos, Tommasino (2002) apontou para a persistência de certas regras de patrilinearidade “tradicionais” Kaingang e Guarani em casamentos misturados, em que a “incorporação” de cônjuges (incluindo-se não-índigenas) nas novas famílias refere-se à adoção de regras sociais do grupo receptor, como a transmissão de nomes, a identificação étnica e a criação dos filhos.

Mas isso também é algo que é o resultado de múltiplas mudanças: no passado, os Xetá não casavam com os *outros índios, de outras etnias* (chamados em xetá antigo de *mbïa* ou *mbÿa*), porque eram inimigos, guerreavam e eram aprisionados por eles; há uma geração atrás, ao contrário, não se casava com qualquer pessoa que se identificasse Xetá, porque devido à redução da população no extermínio a um grupo de parentes próximos durante um período, de fato, os limites da *etnia* e da *família* ficaram bastante próximos, ou até mesmo sobrepostos; já na geração dos filhos de Dival, a segunda do exílio, por sua vez, boatos sobre um possível namoro entre primos, que possibilitaria o nascimento de um xetá *puro* (isto é, filho de pai e mãe xetá) em pleno reino da *mistura* lhes causa certa euforia – ao falar disso, Dival esfregava as mãos e sorria, seus olhos brilhavam e sua feição era aquela da expectativa de que um grande acontecimento está para acontecer.

Dos trabalhos das autoras supracitadas (Rothen, 2000; Spenassatto, 2016), lidos através desta declaração do *vice cacique* xetá, retém-se que, se, aos olhos dos *brancos*, a *mistura* é que o faz dos índios, e dos Xetá, “menos índios”, para estes, além de isso não ocorrer, é justamente pela *mistura* que os Xetá repovoam o mundo – e, enquanto um processo de produção da pessoa, ela envolve incessante aparentamento, na criação (ou ainda formação) e no cuidado, por exemplo. Ao mesmo tempo em que a *mistura* é a perda da *pureza* (de sangue), se revelou a condição mesmo para a continuidade e o aumento da população Xetá, é o que lhes é usado por seus acusadores para lhes deslegitimar frente às suas reivindicações políticas.

Numa aproximação bastante sumária com a percepção entre os Kaingang de que *mistura* é uma “expansão do parentesco com outras etnias” (Tommasino, 1995:232) é bastante parecida com o que se diz entre os Pataxó Hãhãhãe do sul da Bahia (Pedreira, 2017) e Potiguara da Paraíba (Vieira, 2012), que se trata de expansão e não diluição étnica. Tal expansão se dá pela implicação de histórias pessoais e familiares, remetidas a um núcleo de parentes *antigos* aos quais se ligam os grupos de parentes, que a *mistura*, os intercasamentos, possibilitam.

Entre os Guarani e Kaiowá de Mato Grosso do Sul, *jopara*, a “mistura” é tomada como categoria “crucial” ao entendimento das implicações que o confinamento territorial e sua consequente concentração impõe à convivência interfamiliar. Nos contextos em que aparece em enunciados – “discursos políticos, assembleias, (...) falas que caracterizam a reserva” – as menções à *mistura* pelos kaiowá e guarani são vistas com vistas em relação aos princípios de sociabilidade interfamiliares no contexto de confinamento territorial da vida em *reserva*. B. Moraes entende que a *reserva* (produto da política de confinamento do SPI), na medida em que impõe uma nova disciplina sobre o espaço, impõe também uma nova disciplina sobre o corpo, notadamente a proximidade de residência e a desordenamento espacial que ela causa, sintetizada na explicação de que 'aqui não tem espaço, a casa é toda junta' (Moraes, 2017:92).

Detalhe importante é que apesar de a razão de ser da *jopara* (mistura) ser o fato de que, na *reserva*, 'vive (...) muito junto'. Mas ela “se inscreve no sangue, na substância”, pois, quando há casamentos entre pessoas de *etnias* diferentes, '[o] filho já sai *misturado*'. O



problema é a consideração dos kaiowá, desdobrada em duas, que seu sangue é distinto de outros, 'mais forte e mais escuro que o Guaraní', e que esta substância incide diretamente na constituição da pessoa, diz-se que, “criança, a pessoa, se cria mais nervoso, não tem pensamento, pensamento bom, assim, tranquilo né (...)’ e que, na condição de *misturada*, a criança 'não quer educação. Não se educa. Criança desde pequeno, muito revoltado, bravo, quando fica mais grande, bate na mãe. Bate no pai' (Brand, 1997:192 *apud* Moraes, 2017:97, grifos meus).

Spenassatto propõe-se a interpretar a *mistura* a partir da TISJ em bases analíticas latourianas e na etnologia americanista inspirada “na corrente teórica representada por Viveiros de Castro (1996; 2002)” que concebe a *mistura* como, finalmente, “a capacidade de alternar pontos de vista”, à guisa do esquema dos Karajá da Buridina (jê, de Goiás) descritos por Eduardo Nunes (Spenassatto, 2016:164).

De fato, Nunes (2010; 2014) propõe-se à uma apreensão da “forma indígena da relação entre perspectivas”, no caso, “indígena e não-indígena [*tori* em língua karajá]” fixa seu ponto de vista nos intercasamentos, pela prática dos quais na aldeia karajá de Buridina designam-se *misturados*. Os filhos destes intercasamentos são *mestiços*, ser cuja constituição é formulada em Buridina tal qual o foi o “caboclo” entre os Ticuna do Rio Solimões, os “Tukúna” descritos por Roberto Cardoso de Oliveira (1972). Nunes revisita o trabalho de RCO com atenção ao modo em que este equaciona a relação entre os “pontos de vista” indígena e não-indígena, enfatizando a similaridade da figura do “caboclo” do Solimões, produto das relações interétnicas Tikuna-brancos, com o *mestiço* Karajá de Buridina, enfatizando a *ambiguidade* (grifo no original) a que tal figura conduz o esquema de Cardoso de Oliveira, dado ser “caboclo” definido como alguém com a capacidade de interiorização de perspectiva(s) e que, tendo interiorizado a do *branco*, tem “consciência dividida” e “personalidade fracionada”:

“o caboclo, na área tomada para investigação, é o Tukúna transfigurado pelo contato com o branco. Em suma, é o índio integrado (a seu modo) na periferia da sociedade nacional, oposto ao 'índio selvagem', nu ou semivestido, hostil e arredio, pode ser visto como resultado da interiorização do mundo do branco pelo Tukúna, dividida que está sua consciência em duas: uma, voltada para seus ancestrais, outra, para os poderosos homens que o circundam (...)



Fracionada sua personalidade em duas, ele bem retrata a ambiguidade de sua situação total” (Cardoso de Oliveira, 1972:83)

Entre a noção de transfiguração étnica – processo possibilitado, por definição, na capacidade ameríndia de interiorizar perspectivas e, secundariamente, pelas relações interétnicas históricas, contexto em que essa capacidade é exercida – e a noção karajá de *mestiço*, Nunes observa similaridade, dada pela ênfase karajá na coexistência de pontos de vista em uma “unidade repartida”, propondo resolver a ambiguidade do *caboclo* do Solimões na duplicidade do *mestiço* karajá. No modelo de Nunes, não há um “ponto de vista” *mestiço* compreendendo como um “meio” entre os mundos indígena e não-indígena, mas antes a “*possibilidade de ser ambos*” (Nunes, 2010:116; 2014:208-9, grifos nos originais).

O que observo de proximidade da perspectiva Karajá em São Jerônimo (sendo isto mais válido para os Xetá) é similaridade conjuntural da emergência da mistura:

“Buridina é a aldeia situada mais a montante desse território, na margem goiana da divisa com o estado do Mato Grosso. No início do século XX, Buridina estava situada ao lado – separada apenas pelo córrego Bandeirantes – de um presídio, chamado Santa Leopoldina, em torno do qual cresceu um pequeno vilarejo homônimo. Tendo sido outrora, segundo a memória de seus moradores, a maior aldeia karajá de que já se teve notícia, na década de 1940 dois incidentes relacionados à feitiçaria dispersam quase toda sua população. Buridina se vê, então, resumida a um homem, *Jacinto Ma(k) urehi*, que opta por ficar ali e reúne em torno de si, nas décadas subsequentes, um pequeno contingente de parentes, em torno do qual ela se reestruturou.” (Nunes, 2010:114)

A *história* do dilúvio universal posiciona a origem da *mistura* na eminência da extinção. A origem da *mistura*, aqui, toma a forma da origem como iminência tal qual Benjamin (1984:67) a concebe em sua análise do barroco alemão: “A origem, apesar de ser uma categoria totalmente histórica, não tem nada que ver com a gênese. O termo origem não designa o vir-a-ser daquilo que se origina, e sim algo que emerge do vir-a-ser e da extinção”.

A drástica redução demográfica causadas pelo extermínio e *extravio* (dispersão consequente de remoções forçadas), a redução da população xetá a poucos familiares próximos (primos, tios/sobrinhos, irmãos) inviabilizou a realização de casamentos entre os xetás *puros*. O tipo de vínculo afetivo daqueles sobreviventes, convivas na infância,

desaparecidos até à vida adulta, e, por fim, reencontrados no exílio, não prevê a possibilidade de relacionamentos amorosos ou sexuais, envolvendo-os numa conduta recíproca de *respeito*, que inclui a circunscrição de uma área de tabu afetivo-sexual que impulsiona exogamia (étnica). Entre os Xetá em São Jerônimo, embora não haja prescrições de casamento, tem sido observado que *parente* é fundamentalmente aquela pessoa com quem não se casa, nem manter relações sexuais, é alguém para com quem se deve ter *respeito* (cf. Spenassatto, 2016:70). Isso resulta, por fim, numa predileção exogâmica – uma exogamia étnica – que tem por efeito impulsionar a *mistura*. E também, porque, no reencontro (década de 1990), já haviam se casado com outros *índios* de outras *etnias* (mbyá guarani, ñandewa guarani, kaingang), e mesmo com *não-indígenas* (sejam *brancos*, seja *negra*).

Segundo contou um Aré cativo dos Kaingang no Aldeamento São Pedro de Alcântara contou para Telêmaco Borba no século XIX, a primeira conjunção interétnica da história foi a do único aré sobrevivente (xetá) do dilúvio com uma moça de “*outras gentes*”, e então reconstituiu-se o *povo* (a população). Passado o cataclismo, e, após as águas baixarem, o sapacuru perguntou ao Aré “Porque você não vai procurar uma companheira? Na enseada grande da lagoa tem muitas”. Na manhã seguinte, então, ele entrou em sua jangada, e, a mando do sapacuru, os patos o rebocaram até à lagoa onde, na beira, muitas moças de *outras gentes* se banhavam. Assustadas, as moças correram à praia; uma, porém, jogou-se na água e nadou em direção à jangada de Aré, que a “prende nos braços”, e os patos arrastaram a jangada para o pouso dele. E, as *outras gentes* (a *gente* da moça roubada), Ao saberem do ocorrido, as *outras gentes* “foram em perseguição dos fugitivos” sem contudo os alcançar. “Aré casou-se com a moça, tiveram filhos”, e, por conta disso

“(…) quando encontramos com as *outras gentes* sempre estas brigam conosco. Eis a razão porque vivemos separados e como perdidos nas mattas. Sós, nus, vivendo da caça que apanhamos em nossos laços e mundéos, não cultivamos nada para que não nos descubram os outros, e porque nos satisfazemos com os fructos da terra, o mate e o fumo que dá naturalmente em qualquer parte (...)” (T. Borba, 1904:61-2)

Já no tempo fora do *mato*, no *extravio*, a primeira tentativa de casamento interétnico entre os xetá foi aquele imposto à pequena ã (Moko) contra a sua vontade, pelo funcionário

do SPI Alan Cardec Martins Pedrosa, que dela *cuidou*. ã relatou a C. Silva (1998:64-75) que, ela era ainda criança, Alan Cardec, chefe do Posto Indígena Apucarana, onde morou por um tempo sob seus auspícios, a obrigou a casar com um “homem guarani”, por conta de uma fofoca corrida em Apucarantina envolvendo os dois. Casada e com muitos filhos, a jovem ã fora deixada pelo marido; dos sete filhos que tiveram, seis morreram. (Depois, morando no Posto Guarapuava, outro funcionário, Dival de Souza a aconselha a casar com Kuein, seu primo, com o objetivo de recuperar a “pureza” (biológica) do grupo, episódio que causa escândalo nas gerações mais jovens.

Após a exposição da pesquisa com fontes jornalísticas de G. Leite no seminário do CEB (2018)<sup>92</sup>, numa análise de como o episódio fora tratado pela imprensa, tivemos de ouvir duras palavras de Claudemir sobre este episódio envolvendo ã e Kuein, advertindo e mesmo repreendendo uma abordagem equivocada e até leviana de pesquisadores de questões relativas à intimidade de seus parentes. A tentativa de realizar um “casamento” entre seus *tios* – ambos vivos – foi comparada à prática de “cruzar” dois animais com fins de procriação<sup>93</sup>. Foi sob o signo da *dignidade*, expressa no reconhecimento afetivo, especialmente entre parentes próximos, que Claudemir diferenciou os Xetá, enquanto pessoas, de animais, como cachorros.

A *mistura*, com efeito, a *mistura* inaugura com um intercasamento, seja na *história de Aré*, seja na prática corrente. O seu produto é eminentemente material (um corpo compósito) e só pode advir da mistura de substâncias proporcionada por conjunção sexual.

A aliança matrimonial, por si, não é capaz de geral *mistura*. Dival definiu a *mistura* não pelo seu casamento, e nem pela sua esposa, mas pelos filhos que geraram, e este detalhe parece revelador. *Mistura* e aparentamento, embora sejam processos análogos, na medida em que incidem sobre a constituição de pessoas e corpos, pela coabitação, pela criação, ou *cuidado*, não se confundem.

---

92 Seminário. Retomo neste ponto reflexão lançada numa comunicação ao Congresso Internacional de Americanistas (Lima & Pacheco, 2018).

93 “Com a finalidade de tentar recuperar alguma coisa nesse sentido, houve em Guarapuava uma tentativa de se ‘promover um casamento’ entre dois xetá: Kuen, 54 anos, e Rosa ‘Han’, 39 ou 40 anos, no máximo, segundo calculam os sobreviventes da tribo. Rosa era casada com um Guarani. Teve três filhos: um menino e duas meninas. Fala pouco. Não entende ou faz de conta que não entende o que se pergunta e ela. Responde menos ainda. Mostra-se tímida a qualquer aproximação. Cochicha-se dentro do Posto Indígena de Guarapuava que ela recusou a Kuen. Com isto, encerra-se o ciclo dos xetá no mundo. Não há mais mulheres com possibilidade de procriar. E a única que há, se recusa. Ela tem suas razões em não aceitar um ‘cruzamento’. Sem hostilidade, vive com Kuen sob o mesmo teto. Mas o compromisso é tácito: não há comunhão de corpos.” (*Folha de Londrina*, 1985 *apud* Teixeira Leite, 2017:42)

'– Por exemplo', disse Dival à mesa da sala de estar de sua casa, 'eu sou xetá, e a minha esposa é guarani; nossos filhos são *mistura*. Mas os filhos é tudo igual, é tudo xetá também'. Emendando a questão do parentesco com a étnica, que 'Claro, tem os *puros* e os *descendentes*, mas é tudo a mesma coisa, é tudo xetá'. A *mistura*, então, literalmente nasce junto com a pessoa *misturada*, medida em que a pressupõe um casal de cônjuges com diferentes autoidentificações étnicas como condição de possibilidade da pessoa *misturada*, que será gerada por meio de relação sexual propriamente, em que há uma convergência, ou mistura de substância, vale dizer, o sangue; cônjuges não se *misturam* pelo fato do matrimônio.

Embora trate-se de uma mistura de sangue, é sobre ele que a *mistura* tem efeito: dona Belarmina explicou que na *mistura* (no encontro de sangues diferentes, sob critério étnico), o sangue *puro* vai rarefazendo. Ao proferir a ideia, exemplificando com o caso de SJ, aponta que os filhos da geração dos filhos de Tikuein já se casaram, além de outros índios, com *não-indígenas*, que o sangue puro vai ficando *ralo*, sorriu e emendou dizendo saber que não é assim que os antropólogos geralmente pensam, mas que é assim que ela pensa.

A primeira ideia é de que o sangue é uma substância compósita de diferentes sangues (o do pai e o da mãe), que podem ser carregados, e efetivamente são, para os corpos que seu encontro gera; do par *puro-misturado*, o último termo é dominante, pois o seu efeito no sangue é progressivo e reversível apenas pelo incremento de sangue *puro*. A segunda é que o sangue *misturado* tem uma qualidade solvente, sendo o sangue *puro* passível de ser por ele dissolvido progressivamente, ou de sofrer rarefação; mas aqui também há um encontro com a mistura heterogênea em química que, noutra definição possível, é que “o solvente não consegue dissolver o soluto”.

É por ter essa forma de mistura heterogênea que se mantém a divisibilidade da pessoa *misturada*, e, que, portanto, pode-se *puxar mais* ou *puxar para*, sem, contudo, ser possível tornar-se completamente *puro* – há uma marca irreduzível da *mistura*.

É pelo fato de ser a *mistura* (produto da) troca de substâncias corporais, e não de alianças matrimoniais e políticas, ainda que expressa no idioma do parentesco, que os planos e questões de parentesco e autorreconhecimento étnico não se confundem, enfatizando a noção de pessoa *misturada* como a mistura heterogênea da química, conforme observou

Nunes (2010:113, 116): aquela que apresenta duas ou mais fases e os seus elementos constitutivos são perceptíveis, embora não visíveis necessariamente a olho nu, remarque-se.

Alegam os xetá e os guarani que às pessoas nascidas e/ou criadas de *mistura* (o que inclui quase a totalidade da população local, excetuando-os os mais velhos, puros) é assegurada liberdade para avaliar e escolher a sua etnia com base em sua auto percepção de com qual 'se identificam mais', para qual lado vão 'puxar' mais, ou 'puxar para'. Foi isso que ouvíamos, eu e outros pesquisadores (mas eu não etnografei isso), nas mais diversas situações com eles – no trato com as crianças nas casas, num concurso de *Miss* nas comemorações do Dia do Índio, por exemplo (Hesse, 2015:49; Spenassatto, 2016:132; Notas de campo, jan. 2017) e que, como notou Spenassatto (2016), caracteriza a percepção da identidade étnica como dinâmica, marcada por influências tanto sociais quanto inclinações pessoais.

Nascida a criança *misturada*, a questão (política) do autorreconhecimento a torna uma pessoa, isto é, uma singularidade apta a julgar sobre e si e exercer seu livre-arbítrio. Esta capacidade está na própria percepção do sujeito, a partir da qual compreende para qual lado ele ou ela puxa mais; aí, a questão étnico-identitária torna a ser política, ainda que sua base seja material-corporal. Contendo sangue do pai e da mãe, a pessoa *misturada* guarda um hibridismo interno. Por natureza, poderá reivindicar-se, no futuro, para o *lado* do pai ou da mãe, em termos de autorreconhecimento étnico. Esta escolha é imprevisível, pois está inscrita na “margem de ação/escolha dos indivíduos”, explicitando-se a *mistura* como um campo de exercício do livre-arbítrio – Spenassatto (2016:168) crê que nessa margem impere um critério “das relações mais próximas, como as de filiação”, subsumindo o caráter político do parentesco à uma redução, ainda que não intencional, ao parentesco quase de forma inescapável.

A *mistura* estende o parentesco (para outras *etnias*) na mesma medida em que expande a partilha de histórias; antes de casarem-se, é preciso que os afins potenciais partilhem uma *vivência*.

As expressões puxar mais ou puxar para não denotam, nas falas de pessoas misturadas, qualquer aspecto de encobrimento, mas ao contrário, explicitam o caráter compósito: 'Eu me sinto mais Xetá do que Kaingang', declarou Indiamara Luiz Paraná, filha de Tuca (xetá) e Belarmina (kaingang, virada xetá) (Severo, Xetá, 2010, 16'48). “Sentir(-se)” difere de “Ser”.

Foi preciso um longo caminho de pacificação de relações para que antigos contrários (pela inimizade) pudessem se tornar potenciais *parentes*, como hoje. Do ponto de vista do parentesco, a *mistura* é uma forma de exogamia – exogamia “étnica”. Seria possível dizer sumariamente que, do ponto de vista do parentesco – o(s) vínculo(s) que torna(m) uma pessoa *parente* – a *mistura* é a própria bilateralidade, e a(s) diferença(s) que prescinde(m), subjaz(em) e constitui(em) a unidade pela identificação da constituição corporal à disposição afetiva (“étnica”).

Embora as distinções étnicas sejam significativas nos planos comunitário (da TI) e externo (à TI), no âmbito familiar tais distinções parecem perder força, como asserta Spenassatto (2016). Nele, sugere-se certa indiferenciação em termos étnicos entre os parentes, sendo o elemento étnico operativo nas relações políticas – a configuração das bases políticas dos caciques, que conformam os *lados* – e, no caso dos xetá, na vida religiosa: a igreja presidida por cacique-pastor Dival (xetá) e missionária Fátima (guarani) pode ser percebida como uma congregação dos diversos núcleos familiares aparentados indistintamente. Ele diz que nela congrega o *nosso pessoal*, e de fato, ali congregam seus filhos, netos, genros, noras e, eventualmente a sua sogra – não é sempre que esta velha mulher guarani congrega, não obstante a insistência de sua filha Fátima.

O fato de que Josi (Spenassatto, 2016) tenha apreendido a questão do ponto de vista das mulheres, e eu majoritariamente na condição de percepção dos homens é determinante neste diálogo. A autora sugere que “uma dessas mudanças esteja nos códigos que são compartilhados no dia-a-dia, e que pouco envolvem uma definição consciente de quem se é em termos étnicos, ao contrário do período inicial de coabitação, que foi marcado por separações Guarani-Kaingang.

A *mistura* é produto dessa mudança: ela se cria com o estabelecimento dos intercassamentos, e se reproduz nas relações de parentesco, dilatando as definições rígidas.” (Spenassatto, 2016:162). De modo que, na dinâmica – polar – entre hibridismo e purificação não são definidos seus objetos em zonas ontológicas distintas em termos da oposição natureza/cultura, mas em que “o que se 'purifica' são as distinções entre categorias, através da ideia de *etnia*” (Spenassatto, 2016:166, *itálicos no original*). E, na medida em que as concepções, expressas nas categorias, enfatizam as relações desde como se dão no presente,

ainda que se recorra ao passado para justificá-las, a *mistura* é “o idioma da interhistoricidade, interlocalidade, intermatrimonialidade e interetnicidade” (Spenassatto, 2016:166). Tem lugar importante aí a convivialidade, a coabitação, a comensalidade e o cooperativismo, condensados nas noções de *criação* e *cuidado*, enquanto fatores com influência no processo de purificação.

Da observação e análise dos matrimônios, conclui a autora que em São Jerônimo pode ser percebida “uma modificação prática e epistemológica em comparação com as regras bem definidas do passado”, enumerando-as: “transfiguração (...) da prática e concepções” de “casamento” num recorte geracional, “da noção de 'etnia' (...) [e] das categorias corolárias de mistura e mestiço” num recorte étnico (“apreendida sob os termos Xetá, Kaingang e Guarani”) e “como isso é pensado pelos seus moradores em relação aos arranjos mais antigos” (Spenassatto, 2016:162).

Um detalhe do processo de purificação de Bruno Latour (1994) tem de ser enfatizado. Na purificação, o processo construção de fatos científicos (campo de onde a ideia é pensada) procede à um encobrimento dos próprios procedimentos de produção que isola o referido fato de outros, dando-o singularidade.

Os elementos que me interessam destacar é o aspecto reflexivo da *mistura* que implica numa memória: o *puxar para* implica uma forma de apresentar-se da forma que for conveniente para fazer-se reconhecível àqueles com quem interage nas mais diversas situações, dadas no plano da sociabilidade intercomunitária, em que uns e outros (“grupos” ou “etnias” observa Spenassatto) “oferecem parâmetros para os modos de ser dos sujeitos”.

Já no tocante à questão do pertencimento étnico, acompanhando parcialmente a hipótese de Spenassatto (2016), este não é redutível à este tipo de “dinâmica” substantiva, resguardado o livre arbítrio da pessoa *misturada* fazer obliterar a sua natureza compósita numa unidade identitária (*guarani, kaingang, xetá*) a partir de sua própria experiência de vida, para julgar para qual *etnia* ela *puxa para*, ou *puxa mais*, mas eu não diria que isso se dá “as pessoas são obrigadas a seguir uma das linhas instituídas por esse cenário político”, e que sua interface política, os *lados*, atuem como “contra-fluxo” à *mistura* que “busca instituir definição, identificação, diferenciação” (Spenassatto, 2016:139):



“A filiação é cognática, pois as pessoas apontam e consideram os parentes de ambos os lados, mas a transmissão identitária é unilinear (seja matrilinear ou patrilinear). A senhora Kaingang de quem se tratava anteriormente, por exemplo, tem filhos casados com mulheres Xetá, e ela reconhece os netos dessas relações como sendo xetás, na ocasião dos conflitos envolvendo pessoas desta *etnia* ela comentou: 'Por causa das brigas, eles queriam mandar expulsar os Xetá. Mas como que vai expulsar se os netos da gente são tudo *xetazada*?'. Da mesma maneira, os filhos e filhas de Dival Xetá, frutos de sua relação com a esposa Guarani, são também Xetás.” (Spenassatto, 2016:134, grifos no original).

Conquanto, neste contexto, a filiação seja cognática – isto é, uma pessoa reconheça *parentes* de pai e mãe, o que também se percebe pelos sobrenomes de ambos genitores que um filho recebe – não é possível tratar a questão do pertencimento étnico em termos de “transmissão”, ou, perguntando, como seria possível falar de livre arbítrio (“margem de escolha”) e “transmissão” ao mesmo tempo sem incorrer em contradição?

Para compor com o quadro desenhado para São Jerônimo, em que a autoidentificação étnica é entendida em “íntima conexão com as relações de parentesco, principalmente as de filiação” (Spenassatto, 2016:135), pensemos no caso em que as coisas não ocorrem assim. Este é o caso de Belarmina, cuja *mistura* – literalmente a sua conversão de mulher kaingang para mulher xetá – se deu por uma escolha deliberada desencadeada por uma aliança matrimonial. Outra história desse tipo é o de Zezão, *irmão* ou *compadre* de Dival e Claudemir, filho de Conceição e Tikuein.

Quanto a Zezão, ressalto a possibilidade de alternativa entre *irmão* e *compadre*, pois já as ouvi sendo ditas em momentos diferentes por seus irmãos [Dival e Claudemir] – o que se deve ao fato de Zezão não ser filho consanguíneo de Tikuein, porém seu filho de *criação* com dona Conceição, a mãe de todos eles<sup>94</sup>. Isto poderia ser facilmente associado – e, creio, precipitadamente – à patrilinearidade como princípio de descendência, supondo *a priori* que *compadre* seja valorativamente inferior a *irmão*, o que não me parece haver.

Em um depoimento à *Folha de Londrina* (1985 *apud* Teixeira-Leite, 2017:33-6), Tuca

---

94 Durante um almoço em Curitiba, após reunião na Assembleia Legislativa do Paraná, antes da abertura do evento Xetá/CEB, jun. 2018, disse que Zezão é o mais velho dos irmãos, mas não dos *legítimos* filhos de Tikuein, dando a entender que estes seriam os consanguíneos.



refere-se ao “pai do *compadre* Dival” para designar Deocleciano de Souza Nenê, na pensão de quem ficou morando:

[...] os *brancos* tava fazendo medição de terra, lá perto do mato (Serra dos Dourados, área da fazenda Santa Rosa). Aí me pegaro lá. Eu tava no mato trepado na arve tirando a fruta. Tinha outros comigo. Eles me mostraro os *branco* e sairo correndo. Aí eles me pegaro. Não houve briga, violência. Desci da arve e eles me levaro. Mas eu num fiquei cum medo. Esse contato foi bom. Aí me levaro lá pra Curitiba; aí fiquei na pensão do pai do *compadre* Dival. Estudei até o segundo ano do primário. Qué dizê: valeu a pena sair do *mato*. Só que nós perdemo muito da nossa *cultura* (...). Mas o governo é o curpado. Ele vendeu tudo a terra, na época do 'Moysés Lupion', que acabou sendo meu *padrinho*. Mas morrero muito também no *mato*. Não sei se morrero ou mataro por pobrema de terra lá.' (*Folha de Londrina*, 1985 *apud* Teixeira-Leite, 2017:33-4, grifos meus).

Aqui creio que se demonstra algo que vem sido percebido nas relações de parentesco ali em São Jerônimo, e que, parece, pode ser estendida a outros contextos, a considerar que Tuca não morava ali. Primeiro é que o reconhecimento de uma posição ritual associada a uma conduta típica de uma relação de filiação não implica o reconhecimento de um vínculo de parentesco – Moysés Lupion é repudiado e o culpado da tragédia, embora seja 'meu *padrinho*' de batismo de Tuca.

A identificação da figura do *padrinho* ao ritual remete a uma *história* dos *antigos*. Este será um parênteses, retomando um tema já enunciado de relance na Introdução.

O termo “Hetá”, segundo Kozák, significaria “nós todos”, sendo este “o nome que eles próprios usavam” (Kozák *et. al.*, 1981:19 – nota 1). L. Fernandes (1962:152-3) observa que, posteriormente, com os estudos de Aryon Rodrigues, constatou-se que o termo *hetá* não era uma autodenominação. Sobre o termo *Setá*, de Fric, L. Fernandes (1962:153 – nota 6) consigna que Loukotka, tendo em mãos os manuscritos de Fric, “informa que o nome *Setá* foi comunicado a este naturalista pelo chefe dos Kaingang, dos quais os *Setá* eram prisioneiros”, e que um destes últimos teria lhe fornecido outro nome como “designação tribal”, implicando isto que “*Setá* provavelmente não era autodenominação nem dos índios examinados por Fric”.

O termo *ñanderetá* (*ñande* = nós, inclusivo; *retá* = muita gente) relembremos, foi dito, designando os *Xetá*, por uma cigarra que tentou matar-lhes, num *tempo muito antigo*. Quando o *padrinho* da cigarra (uma espécie de bicho grande do qual os narradores desta história não recordavam o nome) lhe perguntou, e ela respondeu: 'Passou uma turma de *ñanderetá* (...)

vamos matar eles?', dizendo-lhe isto a cigarra na língua xetá – sem êxito em matá-los, contudo, pois um sapo os ajudou, enganando-a. Era pelo fato de o bicho ser *padrinho* da cigarra que, na narrativa, ele lha fura o lábio: 'O bicho furou o beijo da cigarra, ele foi seu *padrinho*' (Tikuein, 1997 apud C. Silva, 2003:140-1).

C. Silva (2003:143) observou que o uso dos termos *padrinho* e *madrinha* para a designação dos parentes que realizavam os rituais de iniciação masculino e feminino, tratando-se, portanto, de um termo de parentesco, notadamente uma relação de filiação, e que também implica uma posição ritual. Alguns daqueles que foram criados por famílias não-indígenas, como ã, criada pelo casal do sertanista Alan Cardec e d. Maria Nair Pedrosa (C. Silva, 1998:70), e Tiquein, criado por João Rosso de Menezes e sua mãe dona Domingas, nos postos Marrecas dos Índios e Ortigueira, utilizam o termo *padrinho* para designar os que os criaram – Tiquein também designa d. Rosa de mãe de criação (Depoimento para CEV-PR, 2015, Acervo MAE-UFPR). Finalmente, C. Silva (1998:117) também assinalou que durante a sua pesquisa, Tuca, Kuein e Tikuein “insistiram que o nome do grupo não era Xetá, chegaram a propor a mudança para Héta, justificando que o termo tinha significado na língua de seu povo”, tendo optado, por fim, manter o nome lançado por Loureiro Fernandes em sua comunicação da III Reunião Brasileira de Antropologia (1959).

A partir de Zezão e o *compadre* Dival (de Souza), pode-se entrever que um *compadre* seja alguém com quem se tem uma relação de parentesco cujo vínculo não é consanguíneo.

Zezão é uma das *lideranças*, tendo parte nas decisões, junto à *autoridade*, inclusive, quando os três irmãos, Dival, Claudemir e ele, se reúnem em reuniões de *trabalho* no GT, nos museus, e com pesquisadores em casa, como ocorreu comigo e Angelita, enquanto estive em São Jerônimo, tem sua foto estampada no *Vocabulário Ilustrado* publicado pelo Projeto *Jané Rekó Paranhá* e aparece à TV junto ao *cacique* e *vice cacique*, esteve ao enterro do tio Tiquein, junto com tia ã e seu marido (guarani) seu Carlos.

Haveria mesmo aí alguma ambiguidade ou clivagem entre a imagem e a palavra? Tome-se, por exemplo, que são diversas as menções à dona Conceição: que era não-indígena (C. Silva, 1998), que era guarani (Spenassatto, 2016) e que era negra (*Notas de campo*, Kakané Porã, 2018)... À mesa da sala, quando perguntei diretamente a Dival sobre a “mistura”, pergunto-lhe, com ingênua confiança, o “que é” isso, ele explicou, taxativo: 'A *mistura* é assim: eu sou xetá, minha esposa é guarani, nosso filho é *mistura*' (2017). Lembro

de Claudemir na TV dizendo que em São Jerônimo os índios eram *puros*, e que falavam a língua. O discurso, a sua defesa, da pureza tem uma função política evidente: a de ter de se submeter à imagem reduzida e estereotipada que os *não-índigenas* tem sobre os “índios” para ao mesmo tempo criarem a sua própria imagem diante deles, uma imagem em sentido forte, formada por uma imagem mesmo, na TV (figuravam no plano Claudemir e Dival, Zezão, o procurador da República, e Angelita), e uma imagem mental construída pela palavra, 'nós somos Xetá', 'somos índios *puros*', 'falamos a língua', uma imagem verdadeira.

Para os mais velhos, como as mulheres ã ou Belarmina, a *pureza* está muito mais recuada no tempo: Belarmina acredita que a *pureza* de fato acabou, entre os Xetá, na geração dos sobreviventes de Serra dos Dourados, dentre os quais Tuca, com quem havia sido casada e teve três filhos, quando estes sobreviventes firmaram alianças matrimoniais com pessoas de outras *etnias* (índigenas) e mesmo com *não-índigenas* (quando se institui, digamos, a exogamia étnica).

O professor seu Cabreira elencou, ainda, outra possibilidade para o *puxar*, o lugar que a escola exerceria no processo tem a ver com o fato de lá a criança estudante precisar escolher – ou que seus pais escolham por ela – uma das línguas oferecidas para aprender (ela só pode escolher uma, embora não seja impedida de aprender mais de uma), mas esta escolha indicaria (para o professor, para a *família* e para a *comunidade*) para qual lado a criança percebe que '*puxa* mais'. Evidentemente a escola não é o único, nem mesmo especial local de aprendizado da língua, sendo ainda a casa o principal. A língua Xetá é a única que não é efetivamente ofertada na escola, por falta de professor, cargo que os Xetá conseguiram obter recentemente. A primeira professora oficial da escola, Sueli, contudo, não fala a língua; o maior conhecimento dela foi transmitido a Claudemir. O ensino escolar da língua Xetá é uma das reivindicações da comunidade junto à Secretaria de Educação do Paraná).

## **Famílias Paraná, *peessoal* de Tuca (Aldeia Indígena Kakané Porã, Curitiba) . 2.2**

*Kakané Porã* foi construída pela Companhia de Habitação Popular de Curitiba (Cohab) no bairro Campo do Santana após os índios ocuparem uma unidade de conservação

federal para pressionar os governos curitibano, paranaense e federal-brasileiro em favor de sua reivindicação da demarcação de uma *terra* na capital. Seu nome, cuja tradução é “semente boa”, é uma espécie de *mistura*: *kakané* (fruto, na língua Kaingang) + *porã* (bom, belo, em língua Guarani).

Em 2004, um grupo de *famílias* indígenas ocuparam a Estação Ecológica do Cambuí, no âmbito do Parque Iguaçu, na divisa de Curitiba com São José dos Pinhais, reivindicando do poder público medidas para lhes garantirem “um pedaço de terra” (Baptista, 2012:20). Então, 35 *famílias* mudaram-se para a área. Destas, 27 já moravam na ocupação no Cambuí, e as outras 8 estavam dispersas pelos bairros da cidade, mudando-se para lá, quando foi instalada.

Em 2007, os índios ocuparam terreno no bairro de Tatuquara, sul da capital paranaense. Quatro anos antes, a área de 44,2 mil m<sup>2</sup> lhes havia sido “prometida” pela Cohab, nas negociações pela retirada do acampamento da Reserva Biológica de Cambuí, já há quatro anos ocupadas – retomadas – pelos índios. Após reunião com técnicos da Cohab, aceitaram retornar para a área da Rebio Cambuí. Formou-se, assim, a Aldeia do Cambuí.

Sobre o terreno, a aldeia construída – o concreto – está em disposição circular. No centro, há uma espécie de praça central, para onde confluem – ou de onde de onde partem, não sei ao certo – todas as ruas, e onde há uma espécie de “oca”, chamada de *oquinha*, em forma circular, que pretende reproduzir o estilo arquitetônico *tradicional*, revestida de madeira nas paredes e no teto, na qual são realizadas atividades coletivas, como reuniões e, inclusive, as aulas de língua Kaingang para as crianças eram lá ministradas. Pelas ruas, as *casas* são dispostas lado a lado sem muro entre elas e com as entradas viradas para a rua; de um lado e de outro da rua, as *casas* dispõem-se frente a frente. São aproximadamente 40 casas, conforme aquelas que foram construídas no início. As *casas* que foram construídas de forma autônoma são, em geral, de madeira, retangulares. Todas tem plantas similares, subdivididas em cômodos.

A primeira aldeia urbana do Brasil é também talvez a menor área regularizada ocupada por populações indígenas, e a exiguidade de terras é sentida no âmbito das relações entre os grupos domésticos. Belarmina reclama que ali as *casas* das *famílias* estão muito próximas umas das outras, e seria melhor ter mais espaço – mas não há mais espaço.

A falta de espaço não permite às *famílias* cultivarem hortas, são mantidos apenas

pequenos jardins às laterais das *casas*. Aliás, a aldeia é quase completamente asfaltada. 'Nossa lavoura é o mercado', afirmou o *cacique* Carlos à reportagem do *G1* (2013). Ele e a esposa mantêm alguns comércios na área: um aviário, que já à entrada da *aldeia*, e sua esposa mantém um salão de beleza.

Distinto de São Jerônimo, em *Kakané Porã* as pessoas são empregadas majoritariamente no comércio e na indústria da construção civil, assalariados formais ou prestadores de serviços temporários. Conjugada ao trabalho assalariado em comércios da cidade, a comercialização de *artesanato* é uma das principais fontes de renda. Vendem-se chaveiros, brincos de pena, filtros dos sonhos etc., nas mais diversas circunstâncias, em *banquinhas* (tecidos e mostruários dispostos no chão ou em estruturas de lona com armação de madeira) nas praças do centro da cidade, no Calçadão da rua XV de novembro, na Praça Rui Barbosa, e em qualquer ocasião em que o *peessoal* participe, eventos na universidade, nos equipamentos culturais públicos, todos locais e contextos de regular circulação de pessoas.

Como trabalham fora da aldeia nos dias da semana, é aos finais de semana que as *famílias*

geralmente se reúnem para confraternizar na *aldeia*. Não é raro a realização de churrascos na área frontal das *casas* nas tardes de sábado ou domingo. Esta organização do tempo, e da vida social, a partir do trabalho assalariado, cria, dois momentos, divididos em dias de trabalho fora da *aldeia* e dias de descanso e lazer dentro da *aldeia*, junto aos *parentes*. Não há escola na *aldeia*, o que é reivindicado pelos índios junto aos órgãos estatais de educação, de modo que, na rotina das crianças em idade escolar, o dia é marcado entre o período fora da *aldeia*, junto a outras crianças (*não-indígenas*) e o período na *aldeia*, com as crianças da *comunidade*.

Em *Kakané Porã* a *liderança* xetá é dona Belarmina Luiz Paraná, viúva de Tuca, com quem teve três filhos e de quem adquiriu o sobrenome. 'Sou eu que cuido dos Xetá em Curitiba', diz ela, reconhecendo, contudo, que a representação do *povo* total está em São Jerônimo. Politicamente ativa, dona Belarmina em ampla experiência com o ativismo e com as políticas públicas, o *peessoal* de *Kakané Porã* é familiarizado com a frente de representação institucional dos *parentes* em instituições nas esferas municipal, estadual e federal, além de manterem um amplo arco de alianças políticas com diferentes atores da sociedade civil organizada, mediante intensa participação em conselhos, comissões, coletivos, movimentos,

articulações, fóruns, grupos, redes, representantes etc., bem como os cargos de *cacique*, em que participam concomitantemente. Belarmina guarda consigo um acervo pessoal dos crachás que usou nos mais diversos eventos e instâncias em que participou como representante, seja dos Xetá, seja das mulheres indígenas, seja dos indígenas em contexto urbano, todas posições que ocupa em sua interseccionalidade. Enquanto nos mostrava o conjunto que carrega em sua bolsa, dizia-nos que era mais prático levá-los que carregar um calhamaço de seus respectivos certificados, que também guarda, e que os crachás cumprem a contento a função de comprovar concretamente a sua posição de *liderança* e sua trajetória de *lutas*.

Tuca, até o fim da vida, dividia-se entre a TI Rio das Cobras, em Nova Laranjeiras, e a *aldeia urbana*, onde Belarmina (atualmente casada com um homem *não-indígena*, Ademar) mora com os filhos Xetá, Indiamara, Indioara e José Ubirajara, netos e bisnetos.

Belarmina, cujo nome indígena é *Kafej* (flor, na língua Kaingang)<sup>95</sup>, nasceu na TI Mangueirinha em 1952, filha de Francisco Luiz dos Santos, importante *líder* dos Kaingang desta localidade nas décadas de 1970 e 1980, e Amália Oliveira<sup>96</sup>.

Francisco Luis dos Santos foi um importante *líder* dos Kaingang de Mangueirinha, conhecedor de *rezas* e ervas medicinais tradicionais. Teve forte atuação institucional em prol do reconhecimento da posse das terras por eles ocupadas, no questionamento jurídico de decisões do então governador Moyses Lupion, e junto às assembleias indígenas promovidas pelo Conselho Indigenista Missionário (Cimi) a partir da década de 1970. Baseou a sua ação política sobretudo em tática de negociação, motivo pelo qual é reconhecido como um “negociador, pacificador dos conflitos”, sendo um ativo participante do então “movimento indígena” que se conforma da década de 1980 articulado em torno da União das Nações Indígenas (UNI) e no momento da constituinte. Era sogro de outro *líder*, Ângelo Kretã, e avô materno de duas atuais *lideranças* ativas entre os Kaingang, Marcio Kokoj e Romancil Kretã, ambos oriundos da TI Mangueirinha, sendo este último fundador, junto com sua esposa Andrea (guarani mbya) da Aldeia *Tupã Nhe'é Kretã*, na Serra do Mar (cf. Baptista, 2015).

Ela tinha dezessete anos quando seu pai foi transferido para a TI Marrecas dos Índios (Guarapuava, PR), mudou-se com ele, morando lá por cerca de cinco anos, trabalhando como

---

95 De acordo com o Dicionário Kaingang – Portugues – Português – Kaingang (Wiesemann, 2011): *ka* = 1. “mosquito”, 2. “árvore, pau” e *fej* = “flor”.

96

garçonete numa lanchonete da cidade. Lá, o chefe de posto, João, gostava muito dela e falou-lhe “Índia, vou te apresentar um índio”. Como era ainda considerada muito *jovem* pelo seu pai, e, temendo que ele pudesse lhe bater por isso, pediu a João que não lhes apresentassem em sua presença, e este, então, levou o seu pai, também chamado de Chico, para um clube na *cidade*, onde ocorria um jogo de futebol.

No clube, João, nas palavras de Belarmina, 'ficou de conversa' com Chico, distraíndo-o falando sobre certos reparos que precisavam ser feitos na estrutura do local. E, então, disse ao Chico que lhe apresentaria um índio xetá, que àquela altura já estava conversando com a sua filha, inclusive. Chico só balançou a cabeça [em sentido horizontal, mostra a narradora] sinalizando desaprovação – era o olhar de que quando se dizia 'quando chegar em casa...' anunciando que seu poderia lhe bater, já que conhecia o pai 'pelo olho' [pelo olhar].

Aos dezessete anos engravidou de Indioara (sua filha mais velha). Tuca e ela, então, teriam de fugir.

À época, o indigenista Dival de Souza assumia a gerência da serraria da Funai no interior da área indígena (área do Covó), onde Tuca trabalhava sem registro. Com a desativação da serraria, Dival de Souza retornaria à Curitiba, e garantiu aos dois que poderiam ir com ele. Belarmina, então, pediu ajuda a seu cunhado Ângelo Kretã, que os levou de volta à Manguueirinha, onde teve mais dois filhos, Indiamara e José Ubirajara. E, com a ajuda de Kretã, juntaram o que tinham – criavam galinhas e tinham cachorros – em dois cestos sobre um cavalo, partiram.

Tuca não tinha nenhum documento civil, e Kretã, candidato a vereador da Câmara Municipal de Manguueirinha, promovia à documentação de todos que não a possuíam. De início, Tuca foi resistente, alegando que não era necessário fazer documentos, como o havia dito o indigenista Dival de Souza, que índio não precisava disso, ao que Kretã, então, falou-lhe que 'Não, senhor!', e que fariam toda sua documentação, documento de identificação (RG), certidão de nascimento, título de eleitor, carteira de trabalho (CTPS), e que também providenciaria a oficialização civil de seu casamento, além de uma cerimônia de *casamento indígena*. Assim, Tuca poderia trabalhar registrado na serraria, agora sob domínio da *comunidade*.

A partir de então, Tuca passou a contar a Belarmina as *histórias do mato*, de quando

viviam no *mato* – o que comiam, sobre os que viviam com ele...

Viveram juntos até meados da década de 1970, quando, então, após o divórcio, Belarmina e seus filhos mudaram-se para Curitiba, segundo ela, para 'tentar uma vida melhor', o que significa conseguir empregos e garantir o sustento da família por meio do trabalho assalariado. É a partir de então que a vida desta mulher kaingang, *virada* xetá, passa ligar-se diretamente à *luta* dos indígenas em contexto urbano, das mulheres indígenas e à constituição da *aldeia urbana*.

O segundo casamento de Tuca, com outra mulher Kaingang, foi noticiado pelo jornal *Gazeta do Povo* em 1987:

“*Entrelinhas*. O ÍNDIO xetá Tuca, da Reserva de Guarapuava, vai se casar esta semana com uma índia caingangue. O fato só merece destaque porque Tuca é um dos seis ou sete remanescentes de uma tribo que há relativamente pouquíssimo tempo vivia feliz, em seus hábitos neolíticos, na região de Serra dos Dourados. Composto de aproximadamente 200 elementos, esse grupo xetá foi violentamente exterminado pelas companhias de colonização e no lugar de suas florestas surgiram promissoras plantações de café. Lá, hoje, no entanto, predomina o pasto e a região está condenada pela erosão.” (*Gazeta do Povo*, Curitiba – PR, 01 fev. 1987)<sup>97</sup>.

Após a separação de d. Belarmina, mesmo morando longe, Tuca sempre visitava *Kakané Porã* para visitar os filhos, ocasiões em que fazia questão de oferecer-lhes jantares que ele mesmo preparava, e dormia na casa de um dos filhos.

Na última vez em que esteve lá, dormiu na casa de uma filha – ele em sua cama, ela em um colchão no chão. No meio da noite, ela percebeu que o pai não parava de se mexer no leito, como que incomodado, passando a noite toda acordado, e a filha observando. Ao amanhecer, preparando-se para o café da manhã, quando foi calçar os sapatos, caiu da cadeira. 'Ataque!', exclamou Belarmina. Teve uma parada cardíaca. Levado ao hospital, permaneceu pouco tempo internado, falecendo... Belarmina está convicta de que Tuca, já bastante doente, com o rim comprometido e pressão alta, pressentiu que morreria em breve, e então foi a

---

97 Acervo do ISA. ocioambiental. Disponível em <[https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo\\_noticia/8765\\_20100209\\_124327.pdf](https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/8765_20100209_124327.pdf)>, acesso em jul. 2018.



Curitiba para 'morrer perto dos filhos'. Antes de morrer, disse pela última vez que o que mais desejava era ver os Xetá de volta à Serra dos Dourados, missão que ela Belarmina decidiu assumir para si, encampando a *luta* pela demarcação da terra – e desde então, é *liderança* xetá em *Kakané Porã*.

Tendo narrado a morte de Tuca, Belarmina, ato contínuo, como se tivesse se lembrado naquele momento, contou-nos da morte de seu neto Luiz Gustavo (filho de José Ubirajara), assassinado com três tiros à queima roupa nas costas por policiais militares (PMPR) que alegaram terem-no confundido com um bandido, no bairro do Pilarzinho (zona norte de Curitiba), nas proximidades de sua casa. Com olhos indignados, refletiu '– Três tiros? Não precisava de três tiros! Um só já matava ele...'. Remarcando que em seus depoimentos os policiais se contradisseram, declarou que continuará a buscar o esclarecimento das circunstâncias da morte, e que irá fazer justiça, seja como for.

Devido a saúde debilitada, nas ocasiões em que estive em sua *casa*, Belarmina estava em algum tratamento curativo, uma vez com usava um tubo (portátil) de oxigênio, outra com um ramo de *erva morena* na orelha, para curar uma irritação no olho, e em outra vez contou, sem revelar as técnicas, que curou as *bichas* de sua bisneta, que adoeceu desejando um brinquedo e, finalmente, recomendou-nos uma receita de emplastro de farinha de mandioca e água que pode resolver problemas na pele<sup>98</sup>. Segundo ela, é conhecedora de diversas práticas curativas, *benzimentos*, em que utiliza diversas espécies vegetais, *ervas do mato*, e que servem para diversas enfermidades, mas as espécies e técnicas de cura teriam de ser reveladas em outro momento.

Sua religiosidade está expressa em toda parte na *casa*. Em seu quarto há um altar com imagens de santos católicos, *marakás* e colares de sementes pretas; na parede, em papel impresso, uma oração de proteção do Padre Antonio Maria.

Retomo, a partir de *Kakané Porã*, o problema da *mistura*. Registro essas informações, embora o problema da *mistura* não esteja no conjunto de minhas preocupações neste trabalho, para que a questão possa ser melhor trabalhada no futuro.

O caso de Belarmina é interessante, porque sempre a questão da identidade ou pertencimento (étnicos) é discutida a partir da descendência, mais propriamente das relações

---

98 Nesta visita, estivemos eu e Luana Souza, estudante do PPGA/UFPR e pesquisadora dos Xetá.

de filiação (cf. Rothen, 2000; Spenassatto, 2016). E aqui, temos uma aliança matrimonial que culmina num pacto, existencial e político, que desencadeia o processo de *virar* xetá a partir de uma decisão<sup>99</sup>. De todo modo, este é um processo análogo ao que ocorre com as crianças de famílias *misturadas* a quem é dada pelos pais liberdade de escolherem.

Com Belarmina, em certo sentido, a sua própria história toma sentido quando ela nos explica alguns detalhes de parentesco e uma certa teoria da aliança: 'Quando a mulher se casa, o homem a leva consigo. Quando homem casa com mulher *não-indígena*, ela é considerada *índia*, tem todos os direitos de índio'. Essa explicação, até certo grau, dá conta de dois casos que ela mobilizou a título de exemplo, o seu próprio, e de dona Conceição, que fora casada com Tikuein.

No seu caso, Belarmina explicou que era filha de pai Kaingang, mas que seus avós eram um homem Kaingang e uma mulher *não-indígena*. No caso de Conceição e Tikuein, explica que, após o casamento, a mulher, embora fosse *negra*, foi reconhecida plenamente como Xetá, bem como os filhos que ela tivera de outro relacionamento e que foram “xetanizados” pela *criação* do pai Xetá.

Apesar de sua própria experiência, dona Belarmina concebe a *mistura* como uma mistura de sangue propriamente, visto que para ela 'o que faz o *índio* não é a língua, é o sangue que corre nas veias' ao comentar que sua *família*, em *Kakané Porã*, era questionada, mesmo por parentes, quanto a sua identidade étnica, e que, considerando o contexto atual, tal critério seria ainda menos razoável já que ninguém, segundo ela, fala fluentemente a língua Xetá. Referindo-se ao *pessoal* de Tikuein em São Jerônimo, considerou que em virtude dos casamentos *misturados* o sangue *puro* estaria num rareamento por diluição. A expressão de surpresa dos pesquisadores que sentavam com ela à sua cozinha com aquela afirmação foi tão explícita que ela sorriu dizendo-nos 'eu não sei que vocês não pensam essa questão, mas eu penso desta maneira'. Reiterando sua posição, completou seu pensamento defendendo que os índios *misturados* deveriam desapegarem-se do ideal de pureza – que no atual momento torna-se cada vez mais difícil de reivindicar – e compreender que esta condição em nada altera o fato de serem *indígenas*, e, principalmente, não apagaria a sua memória 'do que realmente são'.

---

99 A questão complementar, a do reconhecimento por outros *parentes*, ainda tem de ser examinada.

Em 2017, promovemos na UFPR o seminário *Em memória de Ângelo Kretã: balanços e perspectivas da questão indígena no sul do Brasil*, e na ocasião a antropóloga prof<sup>a</sup> Cecília Helm citou o kaingang Francisco Luiz dos Santos, ao que dona Belarmina, em lágrimas, levantou-se, tomou a palavra para si e apresentou-nos suas relações de parentesco e de afeto com seus parentes kaingang; no dia seguinte, era seria uma das componentes de uma mesa-redonda sobre os “índios em contexto urbano”, e na qual discursou enquanto *mulher Xetá* que é, sobre como é a vida dos indígenas em contexto urbano, exemplificando-a a partir de *Kakané Porã*.

Tratando das relações intercomunitárias, Belarmina diz que os Kaingang locais são muito 'preconceituosos' com os Xetá, e que não é bom viver em Kakané Porã por este motivo. Ali, há um único *cacique* – Kaingang – a responder pela comunidade. Embora este seja uma das razões para que ela *lute* por 'um pedacinho de terra' para seus filhos e netos, o essencial

Se, na família da Belarmina, este processo estaria, de alguma forma, interrompido – visto que tanto seu marido quanto ela são Xetá – na geração posterior, a de seus netos, esta possibilidade é reaberta, já que seus filhos casaram-se ou com pessoas de outras *etnias* (Guarani ou Kaingang) ou com *não-indígenas*. Belarmina ela mesma, após o divórcio de Tuca, casou-se novamente, desta vez com Ademar, um homem *não-indígena (branco)*.

Casos como o de Zezão e d. Belarmina são interessantes, porque são belas expressões do princípio do livre-arbítrio que os Xetá preconizam que os pais, em famílias *misturadas*, tenham com suas crianças, garantindo-lhes a 'liberdade' para 'escolher' a sua *etnia* com base em seus próprios julgamentos. Zezão, visto que não é filho consanguíneo de Tikuein, é daqueles Xetás que se justificam por ter sido *criação* e por ter aprendido com o pai, e Belarmina que 'virou' xetá após casar-se com Tuca, tendo-o acompanhado em seus *trabalhos* e *lutas* em prol dos interesses dos Xetá. encontros de 1994 e 1997. E mesmo quando já não estavam mais casados, e mesmo após a morte dele em 2007, ela 'assumiu essa *luta*'.

### **Memória e acervos – Um evento no Memorial de Curitiba . 2.2.1**

Em nossa visita, prometemos à Belarmina que lhe daríamos cópias dos filmes sobre os

Xetá disponíveis na *internet*, o que pareceu lhe agradar bastante visto que ela mantém em sua casa um *arquivo* uma diversidade de materiais. Não tive acesso ao *arquivo* de Belarmina, mas espero fazê-lo em breve.

Quatro dias depois, nos encontramos novamente, no Memorial de Curitiba durante o “Pavilhão Étnico”, programa da Prefeitura de Curitiba que intenta à divulgação da “cultura e folclore das etnias da cidade” mediante a realização de eventos em seus equipamentos culturais, e que naquele mês de agosto receberia as aldeias indígenas da região metropolitana, *Kakané Porã*, *Tupã Nhe'é Kretã* e *Araça'i* – a situação era mais que adequada para encontrar os indígenas da cidade, bem como os estudantes de antropologia. Lá, Belarmina estava na “banquinha” de *artesanatos* com identificação de *Kakané Porã*, em que vendiam brincos de sementes e penas, arcos e flechas de bambu, colares de sementes, chaveiros e animais em miniatura talhados em madeira. Especialmente naquela ocasião, as “banquinhas” de venda haviam sido transferidas das ruas do centro da capital paranaense, local tradicional, para o amplo saguão de entrada do Memorial.<sup>100</sup>

No Pavilhão Étnico, a *comunidade* (compreendida como a população) de Kakané Porã . Embora composta por três etnias, guarani, kaingang e xetá, nesta apresentação puseram-se enquanto uma *comunidade*, valendo aí mais a sua circunscrição física que a sua composição. A apresentação contou de um coral com as crianças e de uma exposição, que ocupava três biombos com desenhos à lápis de cor e canetinha feito pelas crianças ilustrando a *aldeia* e paisagens, com os elementos, como o sol, flores, animais, identificados com seus nomes na língua nativa – sempre em kaingang, notei. Junto aos desenhos, eram expostos textos acadêmicos (o artigo/ensaio *Dom João XI e os Kaingang: da morte ao esquecimento dos índios no Sul do Brasil* do antropólogo Ricardo Cid Fernandes, publicado em livro da Secretaria de Educação) e matérias de jornal sobre a trajetória de Tuca e de dona Belarmina.

Embora o evento tenha sido publicado em tom de “celebração” pela administração municipal, nos diversos discursos das *lideranças* eram ressaltadas as dificuldades enfrentadas pelas comunidades indígenas urbanas, denúncias e diversas cobranças assistenciais eram feitas.

---

100“Pavilhão Étnico celebra a cultura indígena neste domingo”, *Agência de Notícias da Prefeitura de Curitiba*, 03 ago. 2017. Disponível em <<http://www.curitiba.pr.gov.br/noticias/pavilhao-etnico-celebra-a-cultura-indigena-neste-domingo/42949>>.

'Trouxe os filmes?', perguntou-me Belarmina antes mesmo de dizer "oi". Sim, eu estava com eles em um CD, e os entreguei imediatamente, ao que, após, chamou-me para perto de si para um beijo e um abraço apertado.

As crianças de *Kakané Porã* haviam produzido, como atividade escolar, uma exposição de imagens e textos que se prolongava em redor de uma das colunas do Memorial exibindo fotografias e reportagens de jornal sobre Tuca e os Xetá, desenhos e um artigo do antropólogo Ricardo Cid Fernandes, publicado no volume dedicado à educação escolar indígena da *Série Cadernos Temáticos* da Secretaria de Estado da Educação paranaense.<sup>101</sup>

Um deles chama a atenção, é o "Relato de Mayara Paraná Neta de Tuca", digitado:

"Meu nome é Allanys, nome indígena Pãna (borboleta), sou da Etnia Xetá. Muito aqui vão se perguntar, Xetá? Mas estou aqui para contar um trecho da história do nosso Povo, e assim fazer vocês conhecerem melhor os Xetás. Os Povos Xetá foram os últimos indígenas encontrados no Paraná, entre as décadas de 1940 à 1950. Meu avô Tucanambá José Paraná, nome indígena (Arara Vermelha), contava sua história e nos emocionava muito. Ele foi tirado do seu Povo quando apenas era um menino, pelo antigo (SPI) hoje FUNAI. Então ele foi trazido para Curitiba e lhe foi ensinado a língua portuguesa. Mas neste período ele sofreu, falava com o espelho para não esquecer a sua língua, chorava a falta de seu Pai e sua Família. Também nos contava que passou muito mal pela primeira vez que comeu sal, e adorou quando comeu doce. Então resolveram levar o menino Tuca para a Mata outra vez, já que lhes seria útil. Montaram a expedição, junto foi Vladimir Kozák e José Loureiro que fizeram várias filmagens e relatos importantes para a comprovação da nossa existência. Na primeira vez que chegaram vários índios não foram encontrados, poucos apenas permaneciam, pois os fazendeiros já sabiam da existência dos Xetás. Na segunda expedição já não encontraram mais nada, apenas destruição e vários índios mortos. Depois de um tempo encontraram alguns índios que haviam sobrevivido. Os que haviam sobrevivido presenciaram os outros sendo mortos com doces envenenados e assassinados cruelmente, crianças foram arrancadas dos braços de suas mães, algumas foram dadas

---

101 Paraná. Secretaria de Estado da Educação. Superintendência de Educação. Departamento de Ensino Fundamental. Coordenação da Educação Escolar Indígena. *Educação Escolar Indígena*. Curitiba (PR): SEED – PR. 2006. 88 p. (Cadernos Temáticos). Disponível em <<https://bit.ly/2xOSTSb>>, acesso em jul. 2018.

para mulheres de fazendeiros e outras nunca foram encontradas. Então em Curitiba algumas das crianças Xetás foram distribuídas para algumas famílias e se criaram fora de seus costumes. (TUCA, ARIKÂN, YATÍ, KAIUÁ, KUEN e ÑN) Depois de anos o primeiro encontro com os outros Xetás aonde foram encontrados mais cinco Xetás (TIQUEM, TINGUÀ 1, RONDON, TINGUÀ 2, TIKUEIN). A partir daí começou a luta pelo reconhecimento de seus filhos e netos como índios Xetás e demarcação de terras. Hoje, muitos anos depois, ainda não foram demarcadas as terras”<sup>102</sup>

Abaixo do relato em língua portuguesa, em outra folha, Allanys escreveu à lápis, ao lado de um desenho de uma rosa vermelha com a inscrição '*Kafej* = flor': “Eu gosto muito de morar na aldeia, é muito legal, meu nome é Allanys Pãna e sou da etnia Xetá”, seguida de uma tradução para a língua kaingang: “*ta ki tóg inh mÿ jamãñ, há hīg, ññh jyjy hã vÿ ALLANÿS Pãna ke mũ, tÿ inh Xetá jê*”. Como em *Kakané Porã* não há falantes da língua xetá, e esta tampouco é ali ensinada, em geral as crianças são alfabetizadas em língua kaingang, da qual dispõem de uma professora.

### **'Nossas coisas': a segunda vida dos objetos (etnográficos) xetá . 2.3**

A referência pelos Xetá de certos “objetos” como *suas* (*suas*) *coisas*, isto é, como objetos autênticos, representativos da cultura do povo Xetá, por quem foram produzidos, conduz à noção de “coisa” de Tim Ingold, pelo que pretende compreender a memória. A memória é aqui compreendida não sob uma abordagem objetual, que a sua associação à lembrança sugere pela ênfase no produto (isto é, o conteúdo) da rememoração (de alguém que a retém), e que se pode definir como uma abordagem factualista que torna o passado (pois ela nem cogita uma memória do futuro) matéria dada e inerte, mas na acepção de “coisa” viva, que, assim como a arte, não é representação de um real – anterior à própria representação – e sim propriamente um modo de experiência e conhecimento. Uma etnografia da memória, em

---

102 Permanece incerto se o relato é de Allanys ou de Mayara – esta, de fato, neta de Tuca, filha de Indiamara. A reprodução que faço é idêntica ao formato do texto do relato exibido no evento.

contraste com a da lembrança (C. Silva, 1998; 2003) nos elementos constitutivos dos objetos (re)constituídos.

Para tentar entender noção de *coisa*, quando usadas para referir aos objetos autênticos, acervados ou dispersos, de um lado, e à memória, de outro, seguirei a proposta de Tim Ingold ([2011]2012) que, numa inspiração da distinção entre coisa e objeto por Heidegger (em *A coisa*), define coisa em analogia à árvore, como um “agregado de fios vitais” que, além de sua própria matéria, compõe-se também do musgo que lhe cresce na superfície externa, por pequenas criaturas que se meteram debaixo de suas cascas, como um “acontecer” ou “lugar onde vários acontecimentos se entrelaçam”, de modo que para se observar uma coisa, que não é um dado, “não é ser trancado do lado de fora, mas ser convidado para a reunião”. Os pressupostos de Ingold são os da reflexão sobre a arte de Paul Klee como forma de evidênciação – “A arte não reproduz o visível; ela torna visível” (Klee, 1961:76 *apud* Ingold, 2012:26) e da filosofia (Gilles Deleuze e Felix Guattari, 2004) que consideram que “em um mundo onde há vida, a relação essencial se dá não entre matéria e forma, substância e atributos, mas entre *materiais e forças*”, trantando-se o “criar algo” como “[d]o modo como materiais de todos os tipos, com propriedades variadas e variáveis, são avivados pelas forças do cosmo, misturadas e fundidas umas às outras na geração de coisas”, contrariamente à redução do “modelo hilemórfico” aristotélico da criação – “Para criar algo (...), deve-se juntar forma (*morphé*) e matéria (*hyle*)” – que impera no pensamento ocidental que culmina na consideração da forma como uma imposição sobre a matéria passiva e inerte por um agente determinado por fins ou objetivos (2012:26).

O objeto, por seu turno, já é algo que é percebido em sua própria contrastividade relacional e situacional, oferecendo apenas as suas superfícies externas e congeladas à inspeção, como como “fato consumado”. A diferença consiste, então, em não “ocupar” um mundo repleto de objetos mas “*habitar*” o mundo, “se juntar ao processo de formação” de coisas, já que somos “nós” que coisificamos a coisa que o mundo mundifica (Ingold, 2012:29-31)<sup>103</sup>. Ainda, argumenta Ingold, que tentativas teóricas tentem reintegrar aos objetos uma “agência”, esta ainda pressupõe a sua interação com uma pessoa – como uma pipa que é empinada por alguém, mas que se despreza o vento que a movimenta –, reduzindo-se a vida à

---

103 As definições dicionarizadas também são sugestivas: “objeto – coisa material que pode ser percebida pelos sentidos” e “coisa – tudo quanto existe ou possa existir, de natureza corpórea ou incorpórea”

a agência pela interrupção do fluxo de substância que a vitaliza (Ingold, 2012:33-4). Assim, visto que o mundo não é material por princípio, mas “de materiais”, “matéria em movimento, em fluxo, em variação” (Deleuze e Guatarri, 2004:451 *apud* Ingold, 2012:35), tornando-se necessário a “seguir os materiais” não ter em mente a sua captura ou contenção, sendo o fluxo do “material”, enquanto substância vital, o que mantém os corpos em seu lugar.

As relações entre os museus etnográficos, os povos indígenas e a antropologia, argumenta Luís Grupioni (2008), sofreram transformações ao longo do século XX devidas tanto à alteração do estatuto das coleções etnográficas para a etnologia quanto à mudança de perspectiva – deste caso, dos não-indígenas – em relação ao futuro dos povos indígenas, superada a certeza de sua iminente extinção. Ele observa um “novo momento” que se inicia no século XX, quando os povos indígenas apresentam *demandas* aos pesquisadores e aos museus, seja pela criação e comercialização de “produtos culturais” (livros, CDs, vídeos, performances etc.), “interessados em estabelecer novos padrões de relacionamento com os pesquisadores e com as instituições que guardam testemunho da produção material de seus antepassados” (L. Grupioni, 2008:21), instando estas instituições, seja por iniciativas de constituição de “centros culturais” ou “casas de cultura” em suas próprias aldeias.

Além disso, há uma outra situação, específica, que o autor aponta: as demandas de grupos indígenas em “movimentos de reafirmação étnica” que “reivindicam acesso aos bens produzidos por seus antepassados e guardados em museus” (L. Grupioni, 2008:25), de modo a ser possível “prever que, se não for motivado por questões acadêmicas, como aconteceu na virada do século, os estudos de cultura material e os objetos depositados em museus entrarão em pauta novamente, por questões políticas” (L. Grupioni, 2008:25).

L. Grupioni aponta uma “mudança de registro” das expedições científicas realizadas pelos museus etnográficos a partir da década de 1960: até então, as coleções etnográficas forneciam a base das limitações das 'áreas culturais', e, a partir de então, as expedições dedicam-se não apenas à coleta de objetos, como também de dados etnográficos sobre organização social. Ainda, a institucionalização da disciplina antropológica em programas de pós-graduação acabaria por “obscurecer” os museus etnográficos e os institutos históricos, além das guinadas teórico-metodológicas da antropologia a partir da emergência do estruturalismo, sobretudo, e a ênfase da perspectiva simbólica nos estudos da vida social (L. Grupioni, 2008:24).



A transferência da antropologia dos museus para os programas de pós-graduação nas universidades teria gerado certa “estagnação” nos estudos de cultura material no período 1960-70, o que seria “revertido” a partir dos anos 1980, quando é resgatada a potencialidade das coleções etnográficas como “via de acesso interessante e promissora para a compreensão das sociedades indígenas” (L. Grupioni, 2008:25).

Como aponta Laura Gil (2012), é por conta de um recente “renovado interesse pelos objetos” em antropologia que a preocupação tipológica, tecnológica, descritiva e essencialista focada nos contextos de produção e uso passaria a enfatizar antes processos de circulação em que se inscrevem e os sentidos que nessa dinâmica vão adquirindo, a partir da proposição de Arjun Appadurai (2008) quanto à “vida social” das coisas, estas concebidas agora não como depositárias de um sentido “específico e essencial”, mas como “pontos de convergência de sentidos que lhes vão sendo dados pelos diversos agentes que com eles interagem. Há um aspecto cumulativo nessas relações, na medida em que os sentidos vão sendo literalmente “acrescentados” aos objetos (Gil, 2012:108).

Nos usos atuais pelos Xetá de *seus* acervos, que significa também a reentrada destes objetos em circulação (com novos estatutos e finalidades), observa-se como a disposição subjetiva à história presta a uma organização dos tempos: confrontando a história a partir da interação com objetos historicamente representativos ou significativos, os Xetá vislumbram uma sociedade ou *povo* (os *antigos*) completamente distinto do *atual*, podendo-se opor, com isso, passado e presente.

“Segunda vida” é como Robert Leopold (2008) designa o que tem ocorrido às notas etnográficas – e, por extensão, aos objetos etnográficos em geral – acervadas no Instituto Smithsonian, a partir de seus diversos usos no período recente, especialmente pela mobilização por povos indígenas em processos de reconhecimento jurídico ou projetos de pesquisa científica. Este novo estatuto tem um sentido profundo, ligado à experiência existencial, dado pela reflexividade que possibilitam enquanto objetos de conhecimento.

E. Lima (2018) vem abordando a “segunda vida” dos documentos etnográficos Xetá produzidos por L. Fernandes e V. Kozák, mediante a sua conversão em “documentos históricos”, indicando “as diferenças na forma como fizeram seus registros e, ao mesmo tempo, como esses vêm servindo, aos novos pesquisadores e aos próprios indígenas, para fins

políticos”<sup>104</sup>.

As coleções Xetá nos acervos do MPr, Dean e MAE-UFPR compõem-se de objetos colhidos nas expedições da década de 1950 empreendidas por Loureiro Fernandes e Vladimir Kozák. Sobre a constituição, dispersão e atual distribuição destes acervos etnográficos Xetá, no Museu Paranaense e no MAE-UFPR (*cf.* Parellada, 2017; Souza, 2017)<sup>105</sup>. Gil (2012) caracteriza:

“As peças xetá foram coletadas por José Loureiro Fernandes e Vladimir Kozák na época em que esse grupo indígena foi contatado, no início da década de 1950. José Loureiro acompanhou as primeiras expedições de contato organizadas pelo SPI ao se registrar a presença de indígenas na região da Serra de Dourados, e organizou entre 1955 e 1961, junto a Kozák, várias expedições de pesquisa (Silva, 1998). Fruto dessas expedições de pesquisa foi a aquisição de vários objetos representativos da cultura material xetá, que na época foram distribuídos entre o MAE, o Museu Paranaense e o DEAN, e a produção de uma quantidade de registros (fotografias, filmes e diários de campo) sobre o contexto, a fabricação e formas de uso desses objetos. Atualmente, no MAE existem aproximadamente 210 peças, constituindo uma das mais variadas e bem documentadas coleções sobre os Xetá existentes. Pela excelente documentação associada, pela sua diversidade e abrangência quanto ao conjunto da cultura material xetá e pelas circunstâncias desse grupo indígena, praticamente desaparecido pouco depois de iniciado o processo de contato, esse é um dos conjuntos de peças mais significativos existentes no acervo do MAE.” (Gil, 2012:105)

Loureiro Fernandes, como aponta Gil (2012) empreendia algo como uma antropologia das técnicas<sup>106</sup>, com atenção aos aspectos materiais técnicos da cultura – produção e uso de objetos, práticas curativas etc. – sem ater-se ao seu “sentido”, no sentido cosmológico do termo, ou os “significados nativos sobre os diferentes objetos”, (Gil, 2012:106-7) cestos, machados, formões, pilões, material lítico, brincos de pena.

---

104 “No atual contexto de luta pelo retorno às suas terras, tornaram-se decisivos os antigos registros produzidos pelos dois autores mencionados (além de outros), depositados, principalmente, em duas instituições museais – o Museu Paranaense (MPR) e o Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal do Paraná (MAE/UFPR) –, para o encaminhamento de suas reivindicações. Igualmente, foram fundamentais tais documentos para a produção do texto da Comissão Nacional da Verdade, concluído em dezembro de 2014, e da Comissão Estadual da Verdade, recém-concluído, com vistas à reparação da história e da memória de diferentes grupos (estudantes, artistas, operários, camponeses e índios, entre outros) que sofreram violências de toda ordem no período militar.” (E. Lima, 2018:572-3)

105

Rosato (2009:221), a partir da leitura dos cadernos de campo de Kozák, revelou a sua convicção de “atuação praticamente salvacionista” a partir do registro fílmico da “cultura” Xetá, visto que, as práticas culturais tradicionais que se pretendiam registrar estariam já “esfaceladas”.

As potencialidade de fontes audiovisuais *no* trabalho etnográfico, referindo-se à produção de imagens por V. Kozák e ao seu uso como guias por C. Silva durante sua pesquisa de campo com os Xetá, são especuladas por Reis (2014) que constatata que

“a produção de imagens sem som, como as de Vladimir Kozák, abriu uma lacuna, um problema de pesquisa mesmo, que Carmen Silva levou adiante ao gravar os relatos orais dos 'sobreviventes do extermínio' e ao produzir uma nova documentação, dando assim às fotografias e aos filmes outros desdobramentos” (Reis, 2014:45-6)

o que permitiu a C. Silva escrever uma “história Xetá” a partir do preenchimento, a partir da memória, das informações que estavam para além das imagens aparentes, isto é, “a socialidade que seus interlocutores conheceram” (Reis, 2014:45-6).

Comparando os procedimentos de Kozák e C. Silva, Reis (2014) aponta para os distintos lugares que a imagem (seja fixa, seja em movimento) tiveram nas respectivas pesquisas, e o que expressam, de modo geral, numa análise. Enquanto Kozák, focado nas técnicas de produção e uso de artefatos, expressavam “modos de contar e estar no mundo”, C. Silva, ao focar nos mitos, teria apontado para “o dado mais abstrato e descolado da 'realidade’”.

Aos poucos, a imagem dos Xetá como povo extinto passou a ser confrontada. C. Silva, ao apontar os números populacionais registrados e divulgados por órgãos oficiais e de imprensa, afirma que

---

106 “Essa orientação é focada nos processos técnicos de elaboração e no contexto de uso – o que estava em consonância com a atuação de Loureiro Fernandes como arqueólogo –, mas deixa de fora outros aspectos como os sentidos indígenas associados aos objetos, ou ainda, conforme uma renovada perspectiva sobre as coisas, os significados 'inscritos em suas formas, seus usos, suas trajetórias' (Appadurai, 2008, p.17). O foco nos aspectos tipológicos, descritivos, tecnológicos e nos contextos de uso se reflete também na produção bibliográfica da época sobre cultura material,” e “Por exemplo, nos é oferecida uma detalhada descrição do processo de fabricação dos tembetás, característicos por sua forma peculiar e por serem elaborados com resina; entretanto, excetuando a informação de que apenas os homens os usavam e de que a perfuração do lábio inferior era realizada no final da infância, não se oferece nenhuma informação sobre o significado de seu uso para os Xetá. Vários outros objetos, cuja forma de uso não é evidente, como garras e crânios de animais, são coletados sem registrar nenhum tipo de informação sobre eles, tornando-se objetos totalmente opacos para o processo de pesquisa.” (Gil, 2012:107)

“Ao contrário do que os registros dos órgãos oficiais apresentam, a população Xetá não se restringe a apenas cinco pessoas, como era apresentado no Censo da FUNAI, até o ano de 1996, e tampouco estão restritos a sete pessoas, conforme registros atuais divulgados pela mídia, que insiste em restringir a população Xetá apenas aos adultos mais velhos. Por essas fontes, os remanescentes Xetá estão congelados no tempo, crianças e jovens, eternos fadados ao desaparecimento enquanto etnia.” (C. Silva, 2006:52)

O pensamento xetá fora registrado pela primeira vez com o a dissertação de mestrado de Carmen Lucia da Silva (1998), que inauguram a etnologia xetá moderna. Até então, Loureiro Fernandes e Vladimir Kozák, seus etnógrafos pioneiros, ativeram-se fundamentalmente aos aspectos materiais, as formas de produção e uso de objetos diversos da cultura material. E, de igual modo, sob esta abordagem foram tratados os objetos recolhidos aos acervos dos museus, motivo pelo qual, no momento presente, a prof. Laura P. Gil (Departamento de Antropologia e MAE-UFPR) empenha-se em realizar projeto – já antigo e muito adiado, registre-se – de catálogo da coleção xetá do MAE, “contextualizando-a” a partir dos sentidos atribuídos pelos próprios índios às peças, para além das informações referentes a seus modos de fabricação e uso:

“Estão em processo de elaboração materiais de divulgação, entendidos aqui também como processos de pesquisa. O melhor exemplo é o catálogo Xetá, tal como foi concebido anos atrás por Carmen Silva e Márcia Rosato, mas nunca realizado: no catálogo as peças que existem no acervo serão associadas ao material fotográfico produzido no momento da pesquisa e da coleta, contextualizando não apenas os objetos, mas também o próprio processo de coleta, as figuras envolvidas nele e o papel desse processo na história do desaparecimento dos Xetá. Ainda, a proposta implica incluir narrativas indígenas sobre os objetos<sup>12</sup> de forma que significados indígenas e não indígenas confluem em torno do acervo, sendo este contextualizado em termos culturais, históricos e políticos.” (Pérez Gil, 2012:109-10)<sup>107</sup>

Desde pelo menos o início da década de 1990, os acervos Xetá tem mobilizado seus acervos em Curitiba. Ferrarini (2011:270-2) relata a visita de um grupo de Xetás ao CEB em maio de 1994 – Tucanambá José Paraná, Kuein Manhaa'ei Nhaguakã Xetá, Tikuein (José Luciano da Silva) e Claudemir da Silva, com então 17 anos. Lá, realizaram, junto ao acervo fotográfico, a identificação dos parentes figurando nas fotos – até então, 40 anos após a interação de Loureiro Fernandes com os xetá em suas aldeias em Serra dos Dourados, as

---

<sup>107</sup> Os trabalhos para o encaminhamento do catálogo estão sendo realizados no MAE-UFPR, e as relações dos Xetá com estes acervos é objeto etnográfico de Lilianny Rodriguez no PPGA-UFPR.

peessoas fotografadas permaneciam sem identificação. No momento atual, entre os seus *descendentes*, os objetos, agora em forma de objetos de conhecimento (acervos), retornam à circulação social, evidentemente, sofrendo transformações.

Ao assistir os filmes de L. Fernandes e Kozák com C. Silva, a ausência de fala (nos filmes mudos) era algo notado pelos velhos xetá. Sem os detalhes que só eles podem dar, disse Tuca dizia que 'tudo é apenas um monte de imagem de índio para branco ver' (C. Silva, 2005:28). Dos diálogos junto aos xetá sobre os filmes, a autora destaca, enfim, que

“o que os Xetá destacam em suas reflexões é que o roteiro e escolha das cenas do filme que assistem seria diferente caso o refizessem. Seus destaques seriam para o grupo. para as pessoas. Suas falas, seu jeito de ser, de pensar, de se organizar e de ver o mundo.” (:28)

E a autora conclui:

“Enfim, o que os atuais Xetá esperam não é um filme que enfatize o seu estado primitivo e que os mantêm invisíveis e despossuídos de qualquer direito e vontade própria, mas sim, um filme cuja história, roteiro e narração, os apresente como sujeitos, que buscam emergir da invisibilidade, projetando um futuro melhor para si e as futuras gerações.” (Silva, 2005:31)

Silva (2005) observa que, ao assistir os filmes etnográficos de Loureiro Fernandes e Kozák com os xetá, não obstante o roteiro do filme enfatizasse os objetos materiais xetá em seus usos e processos de produção, os Xetá, sobretudo os *jovens* (nascidos já fora de Serra dos Dourados e décadas depois do contato) centravam-se nas pessoas, interessadas em descobrir suas identidades pessoais e os vínculos de parentesco que com elas teriam.

Em algumas poucas situações estive com os dois irmãos Claudemir e Dival em reservas técnicas de museus para visitar seus acervos. Como relatei, ao assistir os filmes de Vladimir Kozák e interagir com “objetos” – adornos, utensílios, flechas, material lítico –, as mais diversas reações surgiram, como a sensação de copresença dos parentes mortos (que haviam produzido os objetos), a percepção do fluxo de rememoração em termos de movimento, como um 'filme' que passa na cabeça (resta perguntar: que filme é este?), a identificação de parentes e grupos locais nas imagens por sinais considerados diacríticos – os *papudos* por conta do papo, os *besourinhos*, o material específico do tembetá –, deslumbramento com peças desconhecidas, a contextualização de outras de que não se tinham

informações nos registros dos museus. Enunciados como o de Claudemir em visita à Reserva Técnica do MAE/UFPR que, diante da coleção de objetos xetá do acervo disse 'Passou um filme na minha cabeça' e 'é como se eles estivessem aqui comigo', então, tem sua importância do tocante aos atributos dos atos de rememoração e das implicações de memórias.

De fato, tanto nas *histórias do tempo dos antigos*, quanto nos relatos de nossos atuais amigos, as *andanças* – no período atual, não necessariamente para a prática da caça – estão à base da produção de conhecimento mediante uma “transmissão” de uns a outros, no caso, de pai para filho. Claudemir e Dival são enfáticos em apontar que tudo o que aprenderam com Tikuein, seu pai, lhes foi ensinado quando saíam para caminhar, seja pelo mato em São Jerônimo, seja pelas estradas do estado paranaense.

C. Silva havia notado que, quando conversou pela primeira vez com Tikuein, em 1987, ele lhe dissera que gostava de contar *histórias* de seu povo, e que quando as contava 'tudo vem vindo na minha cabeça. É como se fosse um filme' (C. Silva, 1998:21, nota 33).

Ao observarmos, agora, as produções culturais dos Xetá, os filmes documentais e os recentíssimos colares de nó-de-pinho, concebidos e realizados em circunstância de políticas culturais, mais especificamente, no âmbito de práticas de documentação (da “história” e da “cultura”), talvez não se possa afirmar como C. Silva (2005) de maneira categórica que não haja alguma expectativa de enfatizarem um estado primitivo, no sentido de original. Em tais peças, simultaneamente subjetivos-existenciais, comunitários e institucionais, bem como nas *histórias* que as acompanham, revela-se uma emulação do passado por meio de imagens. Neste impulso criativo, conservam-se os modelos – expressos nas representações de *como os antigos viviam* –, mas suas formas finais são condicionadas à adaptação de matérias-primas, técnicas e propósitos atualmente disponíveis e preferíveis.

Nas diversas situações, análogas às das narrativas de *histórias*, aliás, há um entrelaçamento de memórias pessoais e aquelas que foram narradas pelos parentes que lhes ensinaram. Neste sentido, os *objetos* e as *histórias* apresentam o mesmo elemento de implicação.

Os objetos no museu, ao serem representativos da *história* do povo, não contam apenas sobre aquele que os produziu e a sociedade de que é autêntica, como também implica as histórias da política de terras do governo paranaense e o indigenismo do SPI, na medida em

que os acervos foram constituídos no âmbito do mesmo processo de extermínio que teve por efeito a perda de parentes e da terra tradicional, mediante massacres, expulsão e remoções forçadas, como assertou Luana Souza (2017) em sua contextualização do conjunto etnográfico Xetá do MAE-UFPR.

As histórias que tais *objetos* condensam, que remetem à morte, ao sofrimento e a uma constante busca presente por restabelecimento, não sendo à toa portanto que os Xetá, ao interagirem com eles, dizem-se acometidos de profunda tristeza, ao mesmo tempo em que eles se tornam *prova* da existência de um povo.

Este tipo de percepção, que associa a memória (a lembrança, no caso) ao movimento, que tem uma expressão emocional específica, em modos de constituir novas formas e de incidir no relacionamento entre pessoas sugerem o que Rancière (2009:16) compreende por “estética”, isto é, “sistema de formas *a priori* determinando o que se dá a sentir”.

Nesse sentido, e por outro ângulo, em termos teórico-metodológicos, o deslocamento de uma abordagem finalista para a do sentido no âmbito da vida social, implica o retorno à apreensão da memória não apenas nos marcos de uma cultura, “olhar culturalmente para uma história”, como diria Sahlins (2008:17), e também apreender os sentidos que a história assume para aqueles que a evocam numa narrativa (Gow, 2001 – *An Amazonian Myth and its History*), ou – como também nas suas “reverberações”, estéticas, políticas, jurídicas, subjetivas (Balkenhol, 2014).

#### **Metáforas de tempo e espaço: a árvore e a fila . 2.4**

Outra consideração pertinente neste tópico retoma a metáfora da raiz enunciada por Claudemir para demarcas distinções políticas entre os núcleos familiares relativamente à *história*. Paralelamente, se trata das armadilhas que as figuras de linguagem possam ter quando modos de vida são enunciados, por todas as partes, desde a língua do analista. Aqui também há um argumento que advoga a subordinação da espacialidade à temporalidade.

Viveiros de Castro aponta alguns dos problemas envolvidos na relação com a língua nativa, explorando que, ao contrário do que parece, quando as comunidades-objeto falam – e

conversam com o antropólogo em – português haverá sempre o problema de saber se o que falam é o que estão falando... Roy Wagner ([1975] 2008:253, 255, 258) aponta este problema, sublinhando que, contrariamente aos “ocidentais modernos” (no caso de “povos tribais, camponeses e urbanos de classe baixa” – as chamadas por ele “tradições não racionalistas” – é sublinhada a importância das *metáforas*, visto que esses coletivos “controlam a linguagem mediante formulações expressivas”. A linguagem, portanto, não seria precedente aos “problemas” e “ocasiões” do discurso, ao contrário, ela mesma “emerge como *resultado* da expressão” ([1975] 2008:256, grifo no original), jogando a linguagem no nível pragmático, num movimento de transformação e conformação constante, no ato da fala – convencionalizado, evidentemente, não por um quadro geral cultural, mas pelos “contextos (relativamente) convencionalizados de uma cultura”.

A articulação por meu interlocutor de uma metáfora botânica (*raiz*), como visto acima, possibilita um breve debate com a literatura atual sobre os Xetá.

Paulo Ramon (2014), cuja dissertação de mestrado em Educação realizou-se no âmbito do *Projeto Jané Rekó Paranhá*, tematizou o lugar da educação escolar, entre jovens Xetá, em suas relações com a *luta*. Para contar a história dos Xetá após 2003, isto é, após o trabalho de C. Silva (2003), Ramon apresenta e analisa algumas “narrativas recordações destes índios, lembranças e explicações de como foram se rearranjando, consolidando os grupos familiares e traçando novas formas de subsistência e novas alianças” (Ramon, 2014:79). As reflexões são forjadas em torno da Psicologia, de onde o pesquisador é originário, e se dá em cerca dos aspectos cognitivos implicados nos processos de autoidentificação étnica.

Faço coro com Géssia Santos, que, em sua pesquisa em São Jerônimo remarcou não ter encontrado “referências ao termo *tronco velho*” ao perguntar aos moradores, fossem Kaingang, Guarani ou Xetá, sobre suas histórias, mas que:

“eles invariavelmente me direcionavam aos *antigos*, aos *velhos mais velhos*, que, de modo geral, eram fundadores de grupos domésticos extensos e os mais antigos residindo na TI, e não raro vinculados a suas estruturas e organizações políticas” (Santos, 2017:114-5).

De modo que não me parece ser possível proceder como Ramon (2014) e pensar a organização social em São Jerônimo, partindo dos Xetá, aplicando a imagem da árvore, com



“troncos velhos” e “pontas de ramas”, tal como acionada por João Pacheco de Oliveira (1998) em sua proposta de “etnologia dos índios misturados” – lastreada nas categorias nativas dos índios Truká de Pernambuco, Tapeba do Ceará, Atikum de Pernambuco e Bahia e Pankararu de Pernambuco, descritos, respectivamente, por Baptista (1992), Barreto Filho (1993), Grünewald (1993) e Arruti (1996)<sup>108</sup>.

No nordeste indígena, entre os Potiguara (tupi-guarani) da Paraíba, José Glebson Vieira (2012) percebeu o recurso a “metáforas botânicas”, justamente a imagem da árvore – troncos velhos e pontas de rama –, para marcar (sua) continuidade geracional, na medida em que, referindo-se a um “núcleo de antepassados” aos quais as famílias potiguara atuais se conectam mediante “alianças, descendência ou por amizade e camaradagem”, servindo a concepção de “tronco velho” à elaboração de uma “comunidade de sangue”. Um detalhe da compreensão de Vieira é que o acoplamento do adjetivo “velho” aos troncos e o substantivo “pontas” às ramas operam uma identificação pelo contraste: “ênfase nos contrastes entre o velho (tronco) e o novo (rama) em uma forma relacional que assegura continuidade” (Vieira, 2012:21, 44).

No Paraná, Ricardo C. Fernandes (2003) diz que por *tronco velho* os Kaingang designam um casal de velhos que chefiam grupos domésticos (2003:136). Estes grupos “doméstico” e “familiares”, por sua vez, seriam eles mesmos evidenciados pela “rede de relações” que em torno deles se constrói, expressa em prestações produtivas (*ajutórios*) e festivas (como as *Festas de Santo*)<sup>109</sup>, revelando-se uma das principais “estratégias” kaingang de articulação entre suas unidades sociais (C. Fernandes, 2003:134). São, entre os Kaingang

---

108 “Além dos filhos, Tikuein também deixou muitos netos e bisnetos, na T.I. São Jerônimo, que atualmente compõem cerca de 120 indígenas Xetá. As lideranças, no período, eram Claudemir da Silva, Dival da Silva e Júlio Cezar da Silva. Retomando Balandier (1993) e Oliveira (1998), é possível identificar Tikuein como o “tronco velho”, e o surgimento das novas gerações seus filhos, netos e bisnetos, as chamadas “pontas de ramas”, que atualmente traçam novas estratégias e ações diante da situação colonial contemporânea.” (Ramon, 2014:85) e “Desde 1985, o grupo familiar Xetá, do tronco velho Tikuein, tem ramificações na T.I. São Jerônimo, tendo, a partir de então, trabalhado, reorganizado a vida e buscado contínuas alianças com os Kaingang e Guarani e com o poder público, fato que levou à manutenção e fortalecimento do grupo. As alianças com as lideranças de outras etnias foram e continuam sendo uma estratégia essencial dos Xetá como grupo étnico para manterem-se na T.I. São Jerônimo, levando em conta os mecanismos da fronteira.” (Ramon, 2014:134). As preocupações acerca da “identidade étnica” sob o signo do autointitulado fenômeno da “etnogênese” (em qual os referidos trabalhos são produzidos), seja de Pacheco de Oliveira, seja de Ramon, não são pertinentes às minhas, desencorajando quaisquer considerações na sua direção. Ainda assim, creio que meu trabalho é muito próximo ao de Ramon, na medida em que mobilizam os mesmos corpos: os Xetá e sua memória, em ação, apreendidos na circunstância de sua materialização em bens culturais (produtos pedagógicos, documentais e científicos), em suas implicações quando atuam “junto a” processos políticos que envolvem instituições de estado e direitos de cidadania.

descritos por Fernandes, “aqueles que participam dos *ajutórios* (...) parte da *parentagem*”, sejam parentes relacionados por laços bilaterais de parentesco, consanguíneos e afins, e também “indivíduos identificados como próximos” – e a observação, que aqui redobra sua pertinência, é que a *parentagem* articulada enquanto unidade sociológica a partir do *ajutório* conforma uma linguagem de parentesco “descolada dos princípios próprios da descendência e residência” (C. Fernandes, 2003:134, 135).

Além de *tronco velho* não ser necessariamente o “foco ancestral” do grupo doméstico e referência para a configuração das *parentagens*, o que, por definição, pode(ria) ser visto entre os Xetá, seja em São Jerônimo, seja em *Kakané Porã*, o que de fato obsta a transposição do *tronco velho* para o caso xetá é a definição kaingang deste como pessoas cujas histórias de vida são atreladas à história do lugar de habitação: “[o]s *tronco velho* de um lugar são aqueles que têm ali seu *umbigo enterrado* e mais, são aqueles que participaram, em alguma medida, da constituição da própria comunidade”, associando, portanto, determinados indivíduos a determinados territórios (Cid Fernandes, 2003:138); entre os Kaingang da região denominada *Penhkár* (TI Rio da Várzea, bacia do Rio Uruguai, RS), *tronco velho* refere-se a “pessoas de idade avançada, que vivem no território local há muito tempo e são detentoras do conhecimento ‘dos antigos’”, cujas histórias de vida são “indissociáveis da história local”, sendo personagens associados, e que, em embates jurídicos em torno da pose das terras tradicionalmente ocupadas, consistem em elementos centrais de “legitimação da ocupação atual” (Gibram, 2016:54, e nota 19).

A metáfora botânica (da árvore) se sustenta na medida em que indica que as gerações atuais se ramificam de certos patriarcas como “ramas” desenvolvidas de (um) “tronco” em que, no contexto de *mistura*, prevalece o princípio da *pureza* na expressão da “identidade étnica”. Contudo, apresentam-se duas dificuldades de aplicação heurística ligadas à finitude da forma. A árvore limita-se, numa extremidade, na raiz, e em outra, nas pontas de rama, sua expansão. Dispõe-se verticalmente, e o presente está “acima” do passado, que se prolonga para debaixo do solo<sup>110</sup>. A matéria que a constitui e que nela circula é fadada à perenidade

---

109 Segundo Cid Fernandes (2003:135), as *festas de santo* mais comuns entre os Kaingang são as celebradas pelo catolicismo popular – São Sebastião, Divino Espírito Santo, Santo Antonio, São Roque, São João Maria do Agostinho e Nossa Senhora Aparecida. Remarca, contudo, as observações de Kurtz de Almeida (2001) de que a entrada de “*crentes*” das igrejas evangélicas reduziu a participação dos Kaingang nas *festas de santo*.

110 Não deve ser coincidência o fato de ser o subsolo o local de destino do corpo uma pessoa morta, e onde encontram-se agora alguns dos patriarcas.

(embora se alimente também de água, terra, luz etc.). Organiza a descendência em termos de alto e baixo e não de anterioridade, subordinando a temporalidade à espacialidade.

Até então, era o inverso. Foi justamente a memória que estabeleceu a subordinação da espacialidade à temporalidade como um diacrítico reconhecível pela antropologia para tipificar modos de pensamento e ação de sociedades indígenas de língua tupi e tupi-guarani por contraste com as de língua jê, justificando-se também, em termos analíticos a preferir aqui a história à geografia (*cf.* Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, [1985]2009). Tim Ingold criticou a abordagem da psicologia cognitivista atacando a noção de “mapa mental” como um resquício de behaviorismo. No caso do autor, à hipótese de que há esquemas subjacentes estáveis que determinam as “respostas” do sujeito de percepção a estímulos do ambiente, já a minha observação é que a ideia de mapa mental pode estar tão impregnada de modo a obliterar a análise.

É inconcebível qualquer relação entre as ramas que não seja regressiva (remetidas ao patriarca/tronco e deste de volta à rama), sendo eventuais transformações apenas possíveis por intervenção externa. No esquema, o tronco assume lugar central, e não o de um elo entre a raiz e as ramas; a exclusão da raiz no esquema (apenas “tronco”-“rama”) torna-o incompleto.

Isolada a árvore, como unidade discreta, de outras árvores, o “tronco” referindo-se a apenas uma pessoa, alheia-se do caráter bilateral e *misturado* dos *peessoal* (os troncos, em si, são casais – uma pessoa xetá e uma não-xetá, e a filiação é sempre remetida a ambos; a identidade “étnica”, por sua vez, só poderia ser reivindicada da parte genitora que a detém, e aí prevalece o princípio da *pureza* de sangue associada ao tronco, e cuja fonte é a raiz). Enraizada, a árvore não inscreve uma trajetória, mas permanece plantada (apenas as ramas, e, eventualmente o tronco, se movem por força do vento), perdendo-se a ideia de movimento, que está na base da conformação e da localização atual (que é um dos pontos da trajetória) dos *peessoal* – é antes à trajetória do patriarca que devemos enfatizar e não tomar o seu último ponto como o inicial, pois se as ramas e o tronco provêm da raiz, a árvore em si, antes de existir, foi uma semente originária de outra árvore... –; confundindo “formação” e

“fundação”, como ocorre na experiência das “identidades nacionais”<sup>111</sup>.

Considerando, finalmente, a existência de outras árvores – por exemplo, os Guarani, os Kaingang, os *não-indígenas* e os *afrodescendentes* (antigamente *pretos*) – é impossível que as ramas (tampouco a raiz) de árvores diferentes se *misturem* (como também é impossível a troncos se misturarem) – e a *mistura* é a condição de existência do “tronco”, no caso dos dois *peçoal*, o de Tikuein e o de Tuca.

Constatação fundamental: nada impede que no dia imediatamente posterior à defesa desta dissertação os Xetá passem a designar os *antigos*, termo que em língua portuguesa é usado pelas gerações *atuais* para designar as anteriores, por “tronco”. Mas, o uso da imagem da *raiz*, no momento em que a ouvi, é eminentemente político, ainda que articulada no âmbito das relações de parentesco. O homem xetá em questão me advertia sobre como lidar com as diferentes experiências pessoais enredadas na história do *povo* e, mais especificamente, a legitimidade narrativa histórica – algo como o que Dival diz no documentário do *Jané Rekó Pararuhá* (Mota *et. al.*, 2013), que há alguns parentes que 'destorcem as coisas'.

Admito que São Jerônimo e Kakané Porã constituem núcleos familiares articulados por um princípio de descendência sob um critério consanguíneo que eleva Tikuein e Tuca à condição de patriarcas de um *peçoal*, conformando algo como uma “comunidade de sangue”, analogamente como ocorre aos Potiguara (tupi da Paraíba) descritos por Vieira (2012). E também que estas famílias estão enredadas em redes de relações concebidas em outros níveis, como o da política intercomunitária circunscrita nos limites da terra habitada, que são articuladas num idioma étnico-identitária que subdivide a *comunidade* em *lados* na *reserva* (Hesse, 2016; Spenassatto, 2017) e na *aldeia urbana* em *etnias* (Baptista, 2012).

Esta fórmula, contudo, não dá sentido ao caso de Belarmina, da *aldeia urbana*, tornada parente pela afinidade (matrimônio, aliança) e xetá por exercício de livre-arbítrio. Finalmente, a constituição do *peçoal*, dadas as suas condições etnográficas, seu deu por meio da *mistura*, situação que coloca não apenas a auto percepção, como também – e isto é o mais importante – o livre-arbítrio em primeiro plano: é o que Spenassatto denomina “margem de escolha

---

111 Segundo a filósofa Marilena Chauí (2004:9), “[F]ormação é a história propriamente dita (...), fundação se refere a um momento passado imaginário, tido como instante originário que se mantém vivo e presente no curso do tempo, isto é, a fundação visa a algo tido como perene (quase eterno) que traveja e sustenta o curso temporal do tempo”. Chauí, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo (SP): Fundação Perseu Abramo. 2004.

'étnica"', como quando para disputar o 'concurso de miss' da *reserva* uma menina, para escolher o *lado* por que concorrerá "[v]ai pelo lado que *puxa mais* (...) né, pelo grupo que se identifica mais, elas que escolhem" (2016:135). Interessante notar que apesar de parecer restar certo casuísmo nessa escolha, não se alcança nunca o índio genérico, tal como imaginado por D. Ribeiro.

A remissão pelos Xetá a parentes que, como patriarcas, articulam os atuais *parentes*, não os prende a terra de atual residência, mas remete, no fundo, a outro lugar, Serra dos Dourados, de onde os patriarcas são originários, e para onde pretendem retornar.

**II**  
**VERDADE O *tempo* dos *antigos***

### Os Xetá de Serra dos Dourados . Capítulo 3

O *tempo dos antigos* compreende, nos termos dos Xetá, desde a sua saída do *mato*, na circunstância da invasão de sua terra pelos *txikãndji* e o consequente *extravio* de parentes – calendário brasileiro é década de 1950 –, regredindo até sua origem mítica, quando a velha avó dos irmãos Sol e Lua transforma-se uma paca após cair no rio, dando origem aos Xetá.

No *mato*, viviam os *índios bravos*, habitantes do *mato*, em liberdade, sem privações, 'caçando, pescando e dormindo no chão com os pés para o fogo', como os *antigos* viviam. A categoria *bravo*, usada por Tikuein, notou L. Rothen (2000:47), refere-se a um modo de vida, e, dadas as condições de vida no presente, é associado ao passado. No entanto, as coisas não são tão simples, pois a interlocutora *mestiça Kaingang* de Rothen lhe disse ficar impressionada, 'boba', de ver os *índios bravos* na TV – referindo-se aos indígenas da Amazônia – que, segundo ela, são *índios bravos* – “o seu vestuário, são muito diferentes. Nós, os índios puros achamos engraçados os índios bravos, as suas roupas...” (Rothen, 2000:47). Assim, a categoria *bravo* refere-se ao passado apenas quando projetada sobre si – mas é coetânea, no *outro*, na Amazônia...

#### Gênesis: 'Os Xetá são filhos da paca' . 3.1

Num tempo *muito antigo*, quando os irmãos Sol e Lua ainda andavam pela terra, o céu era baixo, perto da terra a tal ponto que queimava a pele das pessoas e a carne de caça era assada apenas com o seu calor. Nesse tempo, só os animais detinham domínio do fogo.

Quando a mãe dos irmãos Sol e Lua estava grávida deles, um casal de leões a matou, fez fogo e ia assá-la, e então os dois filhos saltavam-lhe da barriga, voltando a sair sempre que eram lá colocados de volta pelos leões. Como não ficavam no fogo para serem assados, o casal resolveu deixá-los vivos e criou-os como filhos. Sol e Lua caçavam para os leões, e numa dessas caçadas no mato, ficaram sabendo por uma jacutinga que aqueles que os criavam eram os que haviam matado sua mãe, que os levou até o pé de uma árvore onde estava depositada a sua ossada, e eles a montaram, deixando-a lá. Sol pediu ao irmão mais novo que não contasse aos leões sobre o ocorrido.

Como os irmãos não levavam mais caça aos leões, estes desconfiaram de seu comportamento, e, pressionando Lua, descobriam que haviam achado a ossada. Foram até lá, então, e sopraram-na, seu esqueleto se desfaz, transformando-se em pacas, que correm em direção ao rio. Lá chegando Sol vê apenas o rastro próximo ao rio, sua mãe havia virado paca. Por este motivo os Xetá diziam ser filhos da paca, já que ela era a mãe de Sol (*ñane txápe takíy*) e Lua (*ñane txápe tywy*), que deu origem a todos os humanos<sup>112</sup>.

Os *antigos* Xetá, *ñánerámo atxágwi* (antepassados), seguiam-nos, aprendendo o que Sol, o irmão mais velho, lhes ensinava. Note-se que o antepassado é essencialmente um morto: “antepassado(s)” em Xetá antigo é *ñánerámo atxágwi* (*ñámerámo* = nosso pessoal antigo, nossa gente antiga + *atxágwi* = morto [antepassado])” (C. Silva, 2003:92).

É digno de nota que embora os protagonistas dos tempos prístinos sejam os irmãos Sol e Lua, o que poderia sugerir um protagonismo e uma perspectiva masculinas, as únicas parentes suas que figuram nas narrativas são as mulheres, sua mãe (paca, *txami*) e sua avó (capivara, *kapíwaj*), sem menção a qualquer outro homem além dos irmãos. A relação entre a paca, de quem os Xetá seriam *filhos*, por extensão aos irmãos míticos, e o universo feminino, é dada de tal modo que apenas às mulheres era permitido comer a cabeça da paca caçada e assada (C. Silva, 1998:129-30). Relativamente a este grupo de parentesco original, observo que há um conjunto de equivalências que são propriamente pares de oposição: duas mulheres e dois homens, entre essas há a mãe e a filha (a avó e a mãe), a mais velha e a mais nova, assim como entre os irmãos. O núcleo de parentesco original dos xetá é absolutamente feminino – a mãe e a avó estariam na origem da linha de descendência da qual são *filhos*. C. Silva observou que os narradores xetá nunca mencionaram o pai de Sol e Lua, e também lamentou não poder avançar na interpretação sobre o universo feminino entre os antigos Xetá a partir da paca mítica por não dispor de lembranças suficientes deste próprio universo, a memória das mulheres Xetá: ã (*Moko*) guardava silêncio sobre o seu passado, Tiguá (*Irajo*) e Tiguá (*Tucaadjo*), tiradas do *mato* ainda muito crianças, não tinham tais lembranças (cf. C. Silva, 1998:130; 2003:229 – nota 29).

---

112 Versão com base na narrativa “A paca era mãe de Sol e Lua”, narrada por Tikuein e Tuca (C. Silva 2003; Cândido, 2017:70).



### **'Tudo foi da terra, sim' . 3.2**

Tratando da origem das coisas, tendo narrado a origem da chuva, Tikuein remarcou que 'Tudo foi da terra, sim. Tudo, tudo' (Tikuein, 1997 *apud* Cândido, 2017:122). De fato, as narrativas de origem descrevem processos de transformação de pessoas ou espécies vegetais em animais (exceto as cobras) ou utensílios conhecidos atualmente a partir de – e isto é importante – mortes originárias.

Os animais foram criados e nomeados por Sol, que ensinou aos ancestrais a se alimentarem de sua carne (C. Silva, 2003:124); os peixes foram criados por Sol, a partir de raízes da criciúma jogadas na água (Tikuein, 1997; 2002 *apud* C. Silva, 2003:110) – é notável que a ausência ou presença de sangue na composição corpórea impõe uma linha divisória entre animais surgidos de corpos de humanos, e peixes surgidos de matéria vegetal. Porém, Sol não era propriamente um demiurgo. Embora a origem de vários animais esteja associada às suas ações, estes surgiam como efeito colateral – ou, no mínimo, não esperado. Na verdade, vários animais surgiram de gente que vivia com os índios nas aldeias e acampamentos, e que *viraram bicho*, como a paca, que era mãe de Sol e Lua.

A exceção é das cobras. A *história* das cobras, narrada por Dival, não descreve seu surgimento de uma transformação, mas de uma aparição, a primeira vez que os índios as viram. Um homem que previa as coisas por sonho anunciou que as cobras 'apareceriam' por um dos caminhos que o seu grupo tomaria na floresta.

#### ***História da origem das cobras . 3.2.1***

##### *“História da origem das cobras*

No *tempo dos antigos* havia um homem (adulto) que tinha sonhos, e o que ele sonhava, acontecia. Ainda não existiam cobras nesse tempo. Um dia, ele sonhou com uma cobra enorme, que viria à *aldeia*. No dia seguinte, ao acordar, no café da manhã, o homem reuniu os índios e contou-lhes seu sonho, dizendo que quando a cobra aparecesse, todos deveriam ser cuidadosos, e que ele iria à frente para lidar com ela. Saíram para suas andanças no mato. De repente, depararam-se com a cobra enorme no meio do caminho. Dela saíram inúmeras cobrinhas menores, esparramando-se pelo chão. Os rapazes mais jovens, à revelia do conselho recebido anteriormente, foram à frente, achando

que poderiam eles mesmos lidar com a cobra. Como esperado, não conseguiram lidar com a cobra, amansá-la. O homem, então, passou à frente deles. Pegou um ramo [indistinto] e o balançou em frente à cobra, e ela se acalmou; pegou uma pedra [indistinta] e colocou no chão, marcando aquele caminho. Ele se comunicou com a cobra, do jeito dele, e elas partiram, seguindo a direção que o sol entra. Foi a primeira vez que os índios viram cobras.” (*Notas de campo*, jan. 2017).

### **Andar, acampar, caçar, correr, fugir: mobilidade, paisagens, território . 3.3**

A mobilidade dos grupos e famílias, primeiramente associada à caça, concorria à uma dinâmica de ocupação territorial “dispersa”, característica reiteradas vezes atribuídas às formas de vida de grupos tupi, em sua distintividade de grupos Jê (Carneiro da Cunha, [2985]2009; Viveiros de Castro, 1986; Sztutman, 2012). Oliveira (1964, s/p) os denominou “semi-nômades” e “grupo étnico coletor e caçador”, atribuindo a mobilidade Xetá à busca de produtos florestais. Este elemento também foi observado marcante na lembrança: “De todas as lembranças que apresentam em suas narrativas”, observa C. Silva (2003:115), “o tema mais recorrente é a mobilidade do grupo e a atividade de subsistência à qual se dedicavam a caça”.

C. Silva (2003) entende a mobilidade regulada pelo tempo ecológico, *hakot* (verão) e *arãdja* (inverno), o primeiro o tempo das frutas e da coleta, o segundo o tempo da caça. No tempo da caça, viviam nos *oka kã*. Já o período de frutos era marcado por grandes encontros e celebrações, em que os homens cantavam e embebedavam-se de bebidas fermentadas de frutas, reunidos em *oka adjo* (acampamento).

Os acampamentos de caça, *oka kã* (acampamento pequeno) eram feitos para o período da caça e desfeitos posteriormente, quando, então, seguiam-se novas caminhadas, como observou Tuca:

“Nós mudávamos muito e, dependendo do bicho que íamos caçar, era preciso fazer um *tapuy-kã* e ficar no lugar durante um tempo. Por isso, nem sempre onde tinha casa era aldeia e se morava mais tempo (. . .)” (C. Silva, 1998:121)

A caça organizava um ciclo de reciprocidade, dados por colaboração e comensalidade. O caçador não podia comer diretamente da carne que caçara. Os homens que o

acompanharam à caçada, ajudam-lhe a cortar e assar a carne. O caçador a distribuía entre os seus parentes da aldeia, que, ao final, devolviam-lhe cada um uma parte, e só então ele comia. (Tuca, 2003 *apud* C. Silva, 2003:134). Keller ([1867]1974) e Fric (1911) observaram o mesmo sobre os Kaingang, nas bacias dos Rio Tibagi e Ivaí: “o caçador que deu a flechada ou lançada mortal á anta, não come nada d'ella, porque no caso contrário perderia para sempre o olho e a mão certa” (Keller, [1867]1974:17).

### Onomástica: memória da terra . 3.4

Às coisas da caça também era associada a prática onomástica dos *nomes do mato*. Aos recém-nascidos eram dados nomes de animais, espécies vegetais ou espíritos existentes, ou percebidos durante o período da gestação, como os animais ou frutas consumidos em abundância, ou ainda, podendo ser referidos às qualidades destes (ou a eles atribuídas, ou neles reconhecidas), podendo as pessoas terem mais de um nome além dos nomes descritivos que haviam, como *Haikumbay* (caçador de anta), ou *Iratxamëway* (caçador de capivara). 'O nome de uma pessoa, dado por seu pai e sua mãe', apontou Tikuein a C. Silva, 'marca o tempo do bicho, ou da planta de época; não importava o sexo (...)', tendo sido a justificativa de Tuca para os nomes que deu às Tiguás e Tiquein em 1997 a utilização do “sistema tradicional para escolher o nome, observando as características físicas e de temperamento de cada um daqueles a quem nomeou, associando-o ao animal, ave, peixe, mamífero, etc.” (C. Silva, 1998:146-8). Os nomes se repetiam na mesma geração, independentemente de sexo, como no caso do pai e de uma das irmãs de Tuca – tinha 7 irmãos, 4 mulheres e 3 homens –, um homem chamado *He'vay* (“veado”) (C. Silva, 1998:39).

A ausência de grupos corporados ou classes que atuem na constituição de identidades (pessoais) marcaria também um contraste possível entre grupos tupi-guarani (*cf.* Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, [1985]2009; Viveiros de Castro, 1984; Sztutman, 2012), justifica a concepção destes grupos como mais enfáticos à “individualização” – não entendida em sua acepção moderna, mas enquanto “singularidade”, algo distinto.

O efeito de continuidade não está de fato na transferência do nome do animal ou

vegetal para uma criança, uma pessoa, mas no de que se 'o nome marca o tempo do bicho, ou da planta da época. Tikuein exemplifica com os nomes dos parentes: A '*ruax* ', era o nome da irmã de Tuca, dado pelos pais deles. Isto indica que, 'quando ela estava para nascer, tinha muito urubu; *Wau* 'wy (banana- de- mico) era o nome de uma das mulheres de *Ajatukã*'. A razão de seu nome está ligada ao fato de que, na época que a mãe dela estava grávida dela, havia uma grande quantidade de banana - de -mico, bem grandes. Após o seu nascimento as frutas tinham diminuído em tamanho e produção. *Anambu Guaka*, era o nome dado a Tuca por seus pais porque, naquele período, antes do seu nascimento só pegavam nhambu e arara-vermelha, e quando ele nasceu já havia terminado o tempo das duas espécies (...). *Itakã* (pedra pequena) assim foi nomeado porque muitas dessas pedras foram encontradas por sua mãe nos lugares por que andaram durante sua gestação. *Mwëw* (espírito mal) assim se chamava pois muitos destes espíritos apareceram no período próximo ao seu nascimento (C. Silva, 1998:146-7).

O nome constitui também uma espécie de índice histórico, demarcando (referindo-se) um momento da vida do grupo num dado tempo (passado) e espaço ("passado", em duplo sentido, temporal e espacial), conformando-se, de certo modo, numa memória sua. Se não portam heranças ou quaisquer tipos de distinções sociais dadas em termos de diferenciação interna – grupos, clãs, metades etc. –, isto é, não tem função classificatória, os nomes portam história, servindo como um mecanismo que põe a pessoa – o indivíduo portador nome – em homologia com o coletivo: a história do seu nome funde-se, na medida em que é um momento intrínseco, à história do coletivo. (Do mesmo modo que os nomes de *Irajo*, *Tuncaadjo* e *Karombe* tem como plano de fundo a circunstância do reencontro dos Xetá na década de 1990).

Tentemos um exercício interpretativo deste detalhe onomástico, que implica em circulação de memória, desde uma lógica canibal, a partir das interpretações dos complexos antropofágicos rituais dos antigos tupi (Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro; Viveiros de Castro, 1984; Sztutman, 2012).

Entre os xetá, do animal abatido na caça era interdito dizer o nome assim que se adentrasse o acampamento, sendo substituídos por outras designações, geralmente locuções descritivas ou os sons que emitem, ou, ainda, em referência ao modo por que foram abatidos,

se por borduna, armadilha, flechada etc., devendo-se tal restrição ser mantida até mesmo depois de totalmente consumido o animal ou planta, podendo variar o tempo de interdição entre 5 e 10 dias (Kuein, 2003 e Rodrigues, 1960 *apud* C. Silva, 2003:128, 129 – nota 6, 132; Rodrigues, 2011:212; 213:161). Assim, *ka'piwai* (capivara), após a morte era '*hajakã hu ua i*’ (“carne de caça” ou “bicho que faz *hu u, hu u*”)<sup>113</sup>, as aves capturadas tornavam-se *ngwyrá* (“espécie que vive no ar”) e das abelhas produtoras do mel dizia-se apenas *éj* (“mel”); a exceção eram os peixes, para quem não havia tabu de nome. A pena, em caso de infração, podia ser má sorte na caça (por exemplo, não conseguir mais caçar aquele animal) e mesmo doenças às pessoas. De todo modo, a “tabuização” (Rodrigues, [1978]2011) do nome do animal é a expressão, na linguagem, de um mecanismo social de reificação do animal por um expediente semântico: a metonimização do animal em *carne de\_*.

Embora apresente uma forma cíclica, esta transformação é irreversível: reemerge-se o nome, mas não se restitui a forma; o animal ou planta retorna ao círculo das subjetividades – isto é, o domínio das singularidades, dos seres que tem nome (próprio) – apenas sob a condição de ser outra coisa, outro ser. Esta é uma espécie de fusão de identidades e corpos, dada na onomástica, que é equivalente àquela do ritual de morte entre os Araweté do Ipixuna descritos por Viveiros de Castro (1986), que implica, nas palavras de Sztutman (2012:91), um “processo de apropriação das prerrogativas da alteridade”; o amansamento ou domesticação desta alteridade – aqui, do animal/planta-presa-alimento – é justamente a “tabuização” de seu nome, sua reificação – que lhe permitirá, literalmente, transformar-se num parente. E, quando o nome é reabilitado, a força metonímica se esvai, não sendo de modo algum poderem ser confundidos o humano (novo) portador do nome e a presa-alimento que foi seu doador. O retorno do nome marca o fim do ciclo canibal, que assume a forma de uma metáfora, uma vez que as pessoas *He'vay* (veado), *Ipópe'ajo* (anta), *Xamy* (paca), *A'ruay* (urubu branco), *Kuãkã'ê* (saracura), *Kóguay* (espécie de batata branca) e tantos outros, consumiriam os animais e espécies vegetais homônimos.

Centrado na noção de devir, Viveiros de Castro, a partir do ritual de morte (do inimigo) dos Araweté, desenvolveu a ideia de que a pessoa tupi deva ser definida por um

---

113 Capivara = “era uma índia velha. Ela era a avó do Sol, que a chamou de *ka'piwai*”. No entanto, era chamada com este nome apenas antes de ser caçada. Após, era perigoso dizer seu nome, pois traz má sorte, resultando em que não se conseguiria mais caçar este animal. Depois de capturada, deveria ser chamada de *kaj'kã hú ua i*, acrescido do som que emite, no caso da capivara, “*hu u, hu u*” (Kuein, 2003 *apud* C. Silva, 2003:128)

movimento de devir-outro. “A pessoa [araweté e tupi] ideal seria, portanto, capaz de dissolver sua identidade, tendo como destino um outro sujeito, para reencontrá-la em outro plano”, é “aquela que pode controlar o que nela é outro, (...) reunir, em seu corpo, subjetividades diversas, pode, portanto, integrar relações” (2012:90-1).

Conforme a interpretação de Sztutman (2012) quanto ao “esquema geral” do ritual antropofágico, os antecedentes e corolários do ritual antropofágico dos inimigos entre os Tupinambá antigos (quinhentistas) era constituído de uma fase de “desindividuação e indiferenciação”, iniciada na expedição guerreira de captura do inimigo e subsequentes processos visando à sua “integração” à sociedade inimiga, o estabelecimento de uma “relação afetiva”, mediante a sua (re)introduzindo-o numa rede de parentesco e (re)condicionando-o a uma modelação estética (corte de cabelo, ornamentos plumários e pintura corporal etc. à moda local). O inimigo (o outro) tinha sua “porção outro” é nuançada (“apaziguada, ou, noutros termos, integrada”), sem, contudo, sem completamente anulada, resultando daí uma “singularidade renovada” para uma posterior (re)individuação e diferenciação, “esta tomada como um processo de interiorização das relações evidenciadas”, o momento de sua morte ritual (e consequente devoração coletiva), quando eram reevidenciadas as relações de inimizades em latência (Sztutman, 2012:191-2)

Seria essa “exonímia” propriamente canibal? Ser morto – e, depois, em outro nível, consumido, como uma segunda morte metafórica – era a condição para reemergir em outra forma, como um nome (pessoal). Na mesma medida em que a carne do animal era consumida – e consubstanciava-se à criança em formação no ventre da mulher gestante – seu nome era também adquirido pela criança, voltando, após o seu nascimento, a sua circulação entre os vivos.

Entre os vivos, o tabu de nome se dava com os nomes pessoais, que não podiam ser pronunciados diante de seu portador, na presença de quem eram substituídos por termos de tratamento – quando crianças, *tikuein* (menino) e *tiguá* (menina), e, após a iniciação na vida adulta, *kuein* (parente). Aryon Rodrigues anotou que não era permitido pronunciar o nome do portador, e que Tuca, criança, lhe informou que um deles até ficaria “brabo” se seu nome fosse dito em sua presença (cf. A. Rodrigues, 2013):

"O meu nome, dado pelo meu pai e pela minha mãe, era *Nhaguarai* (mão pelada). Mas meu pai e os parentes nossos me chamavam *Tikuein* e não *Nhaguarai*. Enquanto eu fosse pequeno, longe de mim seria *Tikuein Nhaguarai*. Agora se fosse gente da qual eu não era parente eles me tratavam ('*hapa*'). Quando eu crescesse um pouco mais e não fosse muito criança, eles me chamariam de outro jeito. Dependendo da pessoa, ela me chamaria *Kuein*, que significa parente'

(...)

'Lá no mato a gente os tratava por *Kuein*. Agora, não era qualquer pessoa no grupo que o tratava assim, e nós também não chamávamos assim a qualquer um'

(Tiquein, 1996 in c. Silva, 1998:148-9).

São estes os nomes que deram aos Xetá de Serra dos Dourados, confundindo os colonizadores serem estes seus nomes pessoais.

No filme documental *Xetá*, do diretor paranaense Fernando Severo (2010), Tuca é o primeiro dos Xetá a se apresentar:

'Meu nome é Tucanambá José Paraná. É o nome em português, né? Agora, meu *nome do mato* mesmo é *Nguaka*. *Nguaka* quer dizer arara-vermelha' (Severo, 2010).

No caso de *Nguaka*, seu *nome em português* lhe foi dado quando, por iniciativa do sertanista do SPI Deocleciano de Souza Nenê, foi levado à batismo na igreja católica em Curitiba, tendo por padrinho o governador Moyses Lupion e sua esposa Hermínia Borba Rolim (neta de Telêmaco Borba), acontecimento de repercussão na imprensa paranaense.

Estes batismos de crianças na Igreja Católica eram promovidos pelo próprio SPI enquanto “estratégia” de atuação na defesa dos Xetá junto ao governador do Paraná, como viria a reconhecer o indigenista do SPI Dival José de Souza (Dival de Souza; Helm, 2005), e também levadas a cabo por clérigos católicos por motivações civilizatórias. Ao fim e ao cabo, como bem apontou Leite (2017:26), incentivavam-se procedimentos para “integração e desenvolvimento” das crianças Tuca e Kaiuá que “parecem três etapas de um ritual de iniciação: a abertura de conta no banco, a escolarização, e o batismo cristão”.

Roubar crianças indígenas sob justificativas propriamente evolucionistas, a de “civilizá-las”, era prática, além de antiga, recorrente no início do século XX, ocorrendo em várias modalidades, em colégios religiosos ou internatos, em fazendas ou em casas de famílias

em centros urbanos. Recentemente, as trajetórias de crianças roubadas e submetidas à assimilação forçada em meios familiares tem sido pautadas como um dos temas pertinentes para a história indígena no período republicano, o que oferece outras abordagens e possibilidades de interpretação das chamadas “relações interétnicas” (que também serve de eufemismo para várias práticas de violência e genocídio historicamente praticados) e que são amenizadas com argumentos fraternais – o fato de serem realizados em casas familiares parece encobrir o teor de violência destas relações –, ampliando o conhecimento sobre as práticas assimilacionistas que foram experimentadas durante o período integracionista. A ideia e o mesmo o desejo de “civilizar” crianças indígenas por meio de educação no seio de famílias não-indígenas foi também uma das motivações para o rapto de crianças xokleng por famílias germânicas imigrantes na região do Vale do Itajaí (SC) para não irmos tão distante (cf. Wittmann, 2007; 2015).

Uma dessas crianças Xetá foi Natal Brasil, raptado pelo Frei Estevão (posteriormente Monsenhor Aleixo Cselusniak) da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos. Quando foi *roubado*, Natal tentou resistir, tentando escapar. Sua mãe também tentou resgatá-lo, mas Frei Estevão, com a ajuda de outros cinco freis, levaram-no à força, "enquanto a mãe corria atrás do carro para alcançá-los". Acompanhavam Frei Estevão à Serra dos Dourados outros cinco freis, dos quais são apenas conhecidos os prenomes: André, Gaspar, Honorato, Vicente e Clemente. Ajatukã, Mã e Eirakã foram até Cruzeiro do Oeste para resgatar o menino, sem êxito, pois Frei Estevão chamou-lhes a polícia. Quarenta anos após o *roubo* de Natal, cujo paradeiro até hoje é desconhecido, frei Estevão afirmou tê-lo feito para fazer dele “um grande homem, cristão, civilizado e gente”, em entrevista à C. Silva (C. Silva, 1998:104 – e notas 108 e 109).

Não é incomum que os Xetá, atualmente, portem e usem mais de um nome. De modo geral, tem-se um *nome do mato*, ou *nome indígena* (aqueles dados sob princípios onomásticos tradicionais), um *nome em português* (nome civil, aqueles registrados nos documentos oficiais) e um nome, digamos, social, usado para uma inscrição na esfera pública, como aqueles usados em redes sociais ou em eventos públicos, sendo geralmente um nome composto de nome pessoal e do etnônimo, que faz as vezes de segundo nome ou sobrenome – ao modo de como Sueli Werakã Xetá, Claudemir Xeta Itakã, Rosângela Xetá Silva nomeiam sua conta de *Facebook*. A depender da circunstância, pode-se se apresentar uma pessoa com



quaisquer dos nomes.

As experiências após o “contato” também surtiram efeito de proliferação de nomes, sejam impostos ou adquiridos, cada qual com sentidos e contextos específicos de uso e transmissão, e hoje em dia nomes pessoais são dados para serem usados, sem restrições, e as histórias que justificam sua razão de ser são as mais diversas<sup>114</sup>. Além dos prenomes, há também os sobrenomes, que são herdados, recebidos ao nascer, e os adquiridos pelo casamento – estes, em geral, são somados aos sobrenomes das mulheres; os maridos via de regra não recebem os sobrenomes das mulheres. Entre os Xetá, estes sobrenomes (Paraná, Brasil Tigua, Silva, Xetá e Pereira Martins), conformam grupos familiares cujos vínculos podem ser remetidos diretamente ao seus primeiros portadores, os Xetá “sobreviventes” de Serra de Dourados, a quem foram eles impostos pelos funcionários indigenistas e famílias de colonos que os *criaram*, no *extravio*.

Quanto ao uso de nomes pessoais, é sugestivo que o emprego de sobrenomes para designar pessoas seja uma marca de distância – designa autoridades públicas em geral, ou “contrários” (que tem sentido oposto), como os *rivaís*, como 'o Lupion' – e os prenomes demarcam proximidade, propriamente afetiva (independente, portanto, se por consanguinidade, afinidade, residência autoidentificação étnica, etc.) como ‘Angelita’, o ‘falecido dr. Aryon [Dall Ignia Rodrigues, linguista e professor da UnB, falecido em 2014]’, o ‘Jango Serrano [João Pereira, funcionário do SPI que *criou e cuidou* de algumas das crianças arrancadas das famílias indígenas em Serra dos Dourados, dentre elas Tikuein, e a quem seu Carlos Cabreira tem muito carinho e respeito, considerando a família do sertanista como *quase parentes dele*]’.

Aos poucos, esses *nomes do mato* vem ressurgindo, majoritariamente, remetendo aos parentes próximos dos genitores, Arikã, Jodeison Tikuein, Pablo Tucam, Vanderleia *Pirai* entre outros, também refeitas totalmente as justificativas para eles – estas, ainda, precisam ser etnografadas.

---

114 Este é um dos aspectos interessantes que o momento de (re)nomeação no Encontro de 1997 nos permite pensar, ele apresenta uma primeira mudança significativa que inclui não só o ato de nomear mas também as formas de portar e usar nomes pessoais.

### Serra dos Dourados: último refúgio dos Xetá . 3.5

Fontes documentais que designam grupo indígena considerado “culturalmente relacionado” aos Xetá que foram contatados na década de 1950 nas florestas de Serra dos Dourados remontam à segunda metade do século XIX, relatórios de expedições de exploração encomendadas pelos governos imperial e provincial realizadas nas diversas localidades das bacias dos rios Ivaí e Tibagi. Nestas áreas haviam sido instaladas no século XVII as reduções jesuíticas espanholas do território do Guairá (instituído a partir da celebração do Tratado de Tordesilhas entre os então reinos de Portugal e Espanha), compreendendo as terras entre os rios Iguaçu, Ivaí, Paraná, Paranapanema, Piqueri e Tibagi, incidindo sobretudo sobre grupos tupi-guarani. Com o seu esfacelamento pelos bandeirantes paulistas no início do século XVII, toda a região passa por um processo de reconfiguração territorial, devido tanto as migrações de grupos tupi-guarani fugidos da escravização pelos jesuítas e das perseguições pelos paulistas, quanto ao avanço à oeste de grupos Jê, notadamente os Kaingang, que, pressionados em seus campos pelas fazendas de criação de gado a partir do tropeirismo no século XVIII, expandiam sua ocupação pelo terceiro planalto paranaense, ocupando os territórios do alto Ivaí “deslocando os Xetá para os territórios montanhosos” (Mota, 1998:181-2; cf. C. Silva, 1998:231, Anexo I – Antecedentes Históricos)<sup>115</sup>.

Registros arqueológicos (Chmyz, 1969) e históricos (Mota, 1998; 2003) apontam um vasto território que era ocupado pelos Xetá, estendendo-se ao longo de toda o vale do Rio Ivaí, de sua foz no Rio Paraná às cabeceiras, nas proximidades da Colônia Teresa Cristina, centro-sul paranaense, nas proximidades do atual município de Cândido de Abreu – a documentação histórica refere-se principalmente aos Xetá por entre os afluentes do rio Ivaí – os rios Idoivaí, e o córregos Tiradentes e 215, por exemplo, designados *y'êtê, y'êtê kã* (= “rio pequeno”) ou *hãñekã* (= “água pequena”) (C. Silva, 2003:109-10)<sup>116</sup>. Os Xetá sempre enfatizaram que a sua *terra* era muito maior que aquelas apontadas pelos registros oficiais, pois compreendem os diversos espaços vividos, locais destinados às mais diversas atividades, campos de caça, de coleta, sítios de enterramento, diferentes localidades onde eram erguidas as *tapuy apoeng* (casas grandes) e instaladas as *oka*, ou *oka a'watxu* (aldeias grandes), e não

---

<sup>115</sup> É aos “mamelucos de São Paulo” que Lovato (1974:3) atribui a destruição das missões da Companhia de Jesus no Guairá.

apenas os locais que se supunha serem suas habitações.

A designação “Serra dos Dourados” foi um nome dado por viajantes e cronistas que ali estiveram no século XIX, porém não é adequada, visto ali não haver serras, mas acentuadas elevações do relevo dos divisores de águas que “dobraram” o solo à margem esquerda do Rio Ivaí (cf. L. Fernandes, 1958:31). Tais elevações, montanhas e o barro foram formadas após um dilúvio antigo: antes do qual a terra, o chão, era parelho igual a uma mesa: 'Antes dessa água grande, não tinha montanha que nem hoje. O chão era *pareio* [plano] que nem essa mesa aqui.' (C. Silva, 2003:94). Atribui-se a uma cordilheira onde a região se localiza o nome de Serra dos Dourados, que hoje dá nome também a um distrito do município de Umuarama.

A localização no baixo Rio Ivaí, entre os rios do Veado e das Antas, deu-se por várias razões, associadas às relações mantidas com os grupos indígenas vizinhos, os *mbÿa* (possivelmente os Kaingang), e depois com o avanço da frente pioneira pelos *txikãndji* (*brancos*), geralmente de hostilidade, inimizade e violência, que contribuía à sua propensão ao distanciamento: roubo de mulheres, vinganças, massacres, aprisionamentos e disputas territoriais culminavam em retiradas. Com a intensificação do cerco que os *brancos* faziam com suas *fazendas*, as *oka adjo* com as *tapuy apoeng* (ou *apoeng adjo*, “casa grande”), nas quais permaneciam mais tempo reunidos, realizando festas e outras cerimônias, foram progressivamente sendo abandonados, restando apenas as *okã kã* e *tapuy kã*, acampamentos e casas pequenas.

Conforme os *brancos* iam avançando, entrando de barco pelo rio Ivaí, os grupos locais *ópaba íta* (“os da várzea”) iam morrendo, e, os que iam fugindo, dirigiam-se às áreas dos grupos locais *'urata íta* (“os dos lugares secos”) (C. Silva, 2003:154, e nota 3).

No momento em que foram encontrados em Serra dos Dourados, os Xetá eram caçadores-coletores – o que contrasta com outros povos tupi, que, embora nômades, tinham

---

116 Segundo o próprio arqueólogo da UFPR prof. Igor Chmyz, as pesquisas realizadas a partir de 1965, em que trechos das bacias dos rios Paranapanema, Tibai, Ivaí, Iguaçu e Paraná foram “pesquisados sistematicamente” foram realizadas no âmbito do Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas (PRONAPA), resultante de Seminário organizado pelo Centro de Ensino e Pesquisas Arqueológicas (CEPA) da UFPR. “Do programa participaram pesquisadores e professores de 11 Universidades e Museus brasileiros, contando com o copatrocínio do Conselho Nacional de Pesquisas e do Smithsonian Institution, e, com colaboração do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.” No momento do artigo em tela, parte dos resultados (aqueles relativos ao médio e baixo Rio Iguaçu) eram “regularmente” publicados na série *Publicações Avulsas* do Museu Paraense Emílio Goeldi (Belém, Pará), e os referentes à presença da “cultura Payaguá” em território brasileiro e suas possíveis relações com a “cultura Tupiguarani” era publicados na *Revista* do DPHAN (Chmyz, 1969:61-2).

sua base de subsistência em cultivos como milho e mandioca, por exemplo – e sua população foi estimada por Loureiro Fernandes (1959) entre 200 e 250 pessoas.<sup>117</sup> No entanto, os relatos dos próprios índios indicavam que tanto o *povo* era muito maior, espalhando-se sua população na mata por entre os afluentes do Rio Ivaí, em diversos grupos familiares locais, assentados em *okakã* (=lugar pequeno; “acampamentos”) ligados a uma *oka* (ou *oka a'watxu* = lugar grande, aldeia grande), onde eram erguidos os *tápuj apoeng* (“casas grandes”) em que residiam as famílias extensas, sendo nessas casas grandes também onde os homens se reuniam para cantar, beber (as *beberagens*) e onde ocorria o rito de iniciação masculino, e próximas a elas, eram erguidas as *tápuj kã*, “casas pequenas”, habitações das famílias nucleares C. Silva (1998:124)<sup>118</sup>.

*Okakã* designava o “acampamento”, que era constituído de família extensa liderada por um homem mais velho ou seu primogênito, incluindo os demais filhos do sexo masculino, afins e agregados, que subdividiam-se em unidades domésticas (ou famílias nucleares). Nestes acampamentos, suas *tápuj* (casas) distribuíam-se “irregularmente”, assinala Kozák, havendo pelas famílias compartilhamento dos mesmos lugares, cada qual detendo, contudo, seus acampamentos de caça próprios (C. Silva, 1998; 2003; Funai, 2013:23; Kozák [1979]1981:36).

Os grupos locais, a depender de sua localização relativamente ao Rio Ivaí, poderiam ser *opába ita*, “os da várzea”, ou *úrata ita*, “os dos lugares secos”, mais ao interior.<sup>119</sup> Já a designação dos grupos locais propriamente levavam em consideração os aspectos físicos das pessoas que os compunham, como os que eram chamados *Totãkampama*, “besourinhos” (*toto* = besouro; *kã* = pequeno; *pama* = muitos), devida à pequena estatura, e os *Idjatxo parema* (“os que tem papo”; “que eram papudos”), ou *papudos*. Ao que tudo indica, a papada dos

---

117 Não cabe aprofundar aqui toda essa discussão, mas cabe indicar a exceção dos Parakanã Ocidentais, estudados por Fausto (2001), embora o esquema de caça-coleta deles fosse, efetivamente, resultado de um abandono da agricultura em proveito do *trekking*.

118 Segundo Loureiro Fernandes (1959:31), as expedições de pesquisa entraram em contato com cerca de sessenta indivíduos, e a estimando-os em 200 ou 250 pessoas com “segundo informe de pessoas idôneas que na região habitam”. É provável que a pessoa idônea no caso seja Antonio Lustosa de Freitas, administrador da Fazenda Santa Rosa, que foi designado “responsável” pelos índios pelo SPI quando o órgão instalou um Posto de Atração ali. Freitas visitou algumas aldeias, entre elas a de Mã (pai de Tikuein, avô de Claudemir e Dival), levado por Ajatukã, seu irmão que mantinha maiores contatos com os *brancos* da Fazenda Santa Rosa.

119 “*Opfábaita*” e “*Aigarate Aguey*” são as grafias de Kozák *et al.* (1979:366). Kozák registra que “acredita-se que todos os Xetás encontrados nos anos 1950 pertencerem a este grupo, exceto Eirakán, que teria sido capturado de outro grupo Hetá chamado ‘Aigarate Aguey’”. C. Silva (1998:133) grafou ainda como *ay'garate'agway*.

*idjatxo parema* era causada pelo bócio – foi o que nos disse a antropóloga do Museu Paranaense quando, ao ver suas imagens nos filmes de Kozák que lá assistíamos, Claudemir exclamou 'São os *papudos*!'.

Kuein indica que os subgrupos situavam-se nos seguintes locais: o primeiro ficava em algum ponto acima do rio Tiradentes, onde vivia o pai de Ajatukã, gleba IX; o segundo, nas imediações do córrego 215, próximo à fazenda do japonês [Kymura], na gleba VII, onde habitou o pai de Tuca e seu grupo; o terceiro, nas proximidades do córrego Indoivaí, na gleba XV. O *peçoal* de Nhengo, pelas indicações de Tuca, parece ter ocupado o espaço denominado como gleba VI, enquanto o quinto e último subgrupo parece situar-se nas proximidades de Icaraíma/PR (C. Silva, 1998:113).

As *okakã* referem-se mais especificamente à organização espacial que um grupo local tomava quando estabelecia acampamento, geralmente, para um período de caça, sendo, se não temporárias, locais em que permaneciam por relativamente pouco tempo. A *gente* que aquele grupo (de parentes) conforma, contudo, extrapola a circunscrição territorial. Em termos de mobilidade, pode-se dizer que o período da *oka* (*awatxu*) consistiam em momentos de maior concentração, para posterior dispersão – sem que isso signifique desagregação.

Quanto a casamentos, os homens de uma *apoeng adjo* casavam-se com mulheres de outros grupos locais, em que se estabeleciam relações de afinidade, aliança e reciprocidade (Funai, 2013:28). E “o clima de cordialidade e paz” entre os subgrupos era ameaçado e desestabilizado quando uma pessoa de um delas matava alguém de outro, “principalmente se a vítima e o autor da morte fossem ligados pelos laços de parentesco” (C. Silva, 1998:136)

Antigamente as aldeias eram maiores, as famílias extensas moravam nos *tápuj apoeng* e a permanência nelas reunidos com era mais longa. A *oka* (*a'watxu*) do pai de Tuca, por exemplo, tinha três *tápuj apoeng* e várias *tápuj kã*. Conforme aumentava a necessidade de rápidos deslocamentos, para fugir, num primeiro momento, dos *mbia*, e depois, dos *brancos*, as *oka* (*a'watxu*) foram sendo pouco a pouco deixadas de lado, passando a uma prevalência das *okã kã* e *tápuj kã*, que eram se construía mais rapidamente (C. Silva, 1998:125).

### Isolamento, língua, objetos, agricultura . 3.6

O isolamento social “dos outros índios e dos civilizados” foi aventado por Loureiro Fernandes (1959) como a razão de os Xetá terem-se conservado nas “etapas primitivas da sua cultura”, sem praticar a agricultura e utilizando instrumentos líticos de pedra, concluindo, junto ao linguista tcheco Chestmir Loukotka (convidado pelo primeiro para compor expedições de busca e etnográficas em Serra dos Dourados) que os índios encontrados por Fric no início do século XX não seriam os ascendentes dos Xetá justamente porque conheciam a agricultura (plantavam, segundo Fric, a mandioca, o milho e o fumo), ao passo que os Xetá encontrados na década de 1950 seriam “completamente selvagens (...) viviam exclusivamente da coleta, caça e pesca (cf. Loureiro Fernandes, 1959:85).

Daí que Loureiro Fernandes e o linguista tcheco Chestmir Loukotka, o último convidado pelo primeiro para compor expedições de pesquisa em Serra dos Dourados em 1958, concluíram que os índios encontrados por Albert Frič no início do século XX não seriam os Xetá com que agora se deparavam, justamente porque os de Frič conheceriam a agricultura (plantavam a mandioca, o milho e o fumo), ao passo que os Xetá encontrados na década de 1950 seriam “completamente selvagens (...) viviam exclusivamente da coleta, caça e pesca” (cf. Loureiro Fernandes, 1959:30-1). Neste período, o debate centrava-se na cultura material, como a produção das miniaturas *meöw*, os trançados, de cestos, abanadores e esteiras; além disso, reiteramos as menções míticas a panelas de barro e ao abandono de roças por força de conflitos.

Nestes primeiros momentos de aproximação, contato e pesquisa, foram os objetos dos Xetá que forneceram as primeiras informações etnológicas sobre o grupo – primeiro, porque, geralmente, as expedições encontravam apenas acampamentos abandonados, restando-lhes apenas os objetos deixados, e, após o contato, pelos próprios interesses etnológicos de Loureiro Fernandes, centrado na cultura material e nas técnicas. O caso mais emblemático é certamente o do *tembetá*, botoque (de osso, resina ou nó de pinho) que usavam nos lábios e pelo que, no século XIX, eram chamados “Botocudo” (e, de outro ângulo, sendo as referências a esses *tembetás* – mesmo quando não eram encontradas as pessoas que os usavam – ao longo do vale do Rio Ivaí são evocados comumente na arqueologia e na historiografia para dimensionar a ampla extensão e multiplicidade das áreas ocupadas pelos Xetá, atestando-

a (cf. Chmyz, 1969; Mota, 1998; 2013)<sup>120</sup>.

Kozák especularia que, em algum momento no passado, os Xetá poderiam ter tido relações com outros grupos falantes de línguas guarani do alto Rio Paraná como os Guayaki (Achê), pois, além da similaridade linguística, ambos os grupos produziam, em “raras ocasiões”, chapéus cilíndricos de pele de jaguar, e suas armas apresentavam qualidades similares – “*long, unilaterally barbed arrowpoints*” (Kozák *et alii*, 1979:366).<sup>121</sup> Esta aproximação também foi sugerida por Fric.

Com base em dados linguísticos de 1960-2 e 1967, o linguista Aryon Rodrigues classificou sua língua na família Tupi-Guarani “que se filia imediatamente ao grupo dialetal guarani” (Rodrigues, 1978:7), devido às similaridades lexical e fonológica com o guarani da parcialidade Mbya, opondo-se, assim, à tese de seu mestre, prof. Rosário F. Mansur Guérios (1959), que havia chegado a concluir “firmemente” tratar-se o xetá “idioma tupi-guarani, mais próximo da modalidade guarani, porém misturado de elementos de uma língua que me parece isolada quanto ao parentesco próximo” (Guérios, 1959:93)<sup>122</sup>.

A arqueóloga Cláudia Parellada aventa a possibilidade de o(s) grupo(s) que foram encontrados no baixo Ivaí sejam grupos dissidentes de grupos guarani que recusaram a redução pelos jesuítas, afastando-se. Reforçam a hipótese dados linguísticos de A. Rodrigues (2011) que atesta a proximidade lexical e fonológica da língua Xetá com o Guarani antigo,

---

120 Chmyz (1969) registrou que em uma das escavações realizadas na bacia do Rio Ivaí ter encontrado machados de pedra polida e tembetás de cristal, “em forma de T”. Os sítios arqueológicos encontrados são frequentemente “nas proximidades de corredeiras e na foz ou ao longo de pequenos afluentes do rio Ivaí”, geralmente em áreas distando entre 200 e 300 m da margem do rio principal – mas que podiam chegar a uma distância de até 16 km dele. Num dos sítios – em área mais elevada, entre 20 e 80 m acima do nível do rio, encontraram “uma peça cerâmica de grandes dimensões, tampada com outras peças menores. No seu interior, misturado com terra que se infiltrara, havia um tembetá de cristal” (Chmyz, 1969:97; 101). Esta é uma evidência que interessa ao conhecimento das práticas funerárias dos xetá antigos e de seus ascendentes tupi-guarani. Franz Keller ([1867]1974:13), referindo-se aos grupos tupi-guarani do vale do Rio Paraná, que ele designa “Cayoás”, chamavam o botoque de resina transparente “cor do âmbar do Jatubá” que usavam nos seus lábios inferiores furados de “*Jerimbitá*”, que é bastante próximo do termo *tirambetá*, usado pelos Xetá alternativamente a *tembetá*. Keller notou, ainda, que o uso do *jerimbitá* estaria caindo em desuso entre os cayoás aldeados. Lovato (1974:32), a partir de fontes históricas, observa que as diferentes matérias-primas a partir dos quais tais batoques eram confeccionados permitem distinguir os diferentes grupos indígenas desingados “botocudo”: “Xokleng (nó de pinho), Kaiuá (resina), Aré (nó de pinho ou osso), Xetá (madeira). Tikuein, Tuca e Kuein informaram a C. Silva (1998:143) que também poderiam ser de jaguatirica. Entre os próprios grupos Xetá, os materiais serviam a distinção: “Segundo Kuein, o pessoal de Tuca usava este tipo de tembetá [de osso de jaguatirica]”. Antonio Lustosa de Freitas, colono da Fazenda Santa Rosa informa que o grupo que com ela estabeleceu trazia tembetás de madeira.

121 “Both the Guayaki and the Heta (see fig. 56) on rare occasions made cylindrical hats of jaguar skin (see Metraux and Baldus, 1946, p. 439 and plate 96)” (Kozák *et alii*, 1979:366). Em tradução livre: “Tanto os Guayaki quanto os Hetá (...) em raras ocasiões produzem chapéus cilíndricos de pele de jaguar”.



registrado por Montoya no século XVII, da parcialidade Mbya e a sugestão de Elliot (1847 *apud* Parellada, 2017:215) de que os Botocudos seriam “descendentes das extintas reduções de jesuítas hespanhóis”.

Ora, ao final do século XIX, o explorador e etnógrafo Telêmaco Borba (1904) esteve, em 1899, no Aldeamento São Pedro d'Alcântara com dois cativos dos Kaingang, que, segundo ele diz que foram os próprios cativos que lhe “contaram que o nome de sua tribo é 'Aré” Borba (1904:56). O historiador Lúcio Mota aponta que, durante uma das oficinas de revitalização linguística realizada junto aos Xetá, o linguista Aryon Rodrigues teria esclarecido que a palavra “aré” anotada por T. Borba seria, em verdade, “oré”, que em xetá antigo era um “nós” exclusivo (Mota, 2013:123).

Os Aré retratados por Bigg-Wither (1878) e T. Borba viviam também, segundo eles, “exclusivamente da caça, pesca e fructas selvagens” (T. Borba, 1904:55), enquanto que, anos antes, Antonio Pereira Borges (comandante da companhia exploradora) e Francisco Ferreira da Rocha haviam relatado a existência de “roças” pelas margens do baixo Rio Ivaí, e, em um dos “alojamentos”, encontraram um “batoque d'alambre”, conforme carta e relatório redigidos pelo Barão de Antonina ao Ministério da Guerra do Império (Machado, 1843)<sup>123</sup>.

De todo modo, um desses cativos Aré, um homem entre 50 e 60 anos, narrou ao administrador do aldeamento a “Lenda de Aré”, história de um dilúvio antigo que teria

---

122 A. Rodrigues (2011:213) consigna que “[a] comparação sistemática da língua da Serra dos Dourados com as demais línguas da família tupí-guaraní mostra que tanto a fonologia quanto o léxico daquela são deriváveis mais imediatamente do grupo dialetal guaraní que de qualquer dos outros ramos da família. Peculiaridades lexicais e fonológicas do grupo guaraní encontram-se também no xetá da Serra dos Dourados: 'mopi morcego corresponde ao g. mo'pi, que se distingue do tupinambá e outras línguas tupí-guaraní an'ra; 'kêce ter medo, corresponde ao g. kîhî'ye, uma metátese de \*cîkî'ye, em tupinambá sîkî'ye, guarayo cî'kiye, sirionó sikiçe; ka'pêØ'kã irmã mais moça da mulher corresponde ao g. kîpî'îi, que difere por metátese do tupinambá pîkî'îr. Correspondendo ao tupinambá s, sirionó s, guarayo c. o guaraní antigo tem ora c, ora h, e o guaraní moderno do Paraná (mbiá), paralelamente, ora č, ora 0 ; o xetá da Serra dos Dourados acompanha essa distribuição, com č e 0 : pi'o vocês vão, em g. ant. pe'ho, g. Pná. pe'o, tupinambá pe'so; 'poi pesado, g. ant. po'hîy, g. Pná. po'iy, t. po'siy; mas, ça corda, g. ant. cã, g. Pná. čã, t. sam; čo morder, g. ant. cu'îu, g. Pná. ču'îu, t. su'îu; 'rãiča frio, g. ant. ro'îicã, g. Pná. ro'îicã; t. ro'îisaŋ. (Os dados do guaraní do Paraná — mbiá do rio das Cobras — são de Edna Aaron, *apud* Lemle, 1971)”.

123 No referido relatório, enviado como carta ao Ministério da Guerra, e posteriormente publicado na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, o Coronel Machado/Barão de Antonina relata ter encontrado aldeias em que esteve roças de algodão e teares, e também “[a]lém dos grandes bananaes e laranjaes acima mencionados, acharam limões galegos, cidras, ananazes plantados em linha, mandioca, aipi, amendoim, feijão miudo e ordinário, milho de diversas qualidades, melancias, aboboras, morangos, porengos, fumo; muitos utensis de barro, inclusive seus grande caximbos; até o fabrico da erva mate de que usam, talvez desde que foram domesticados pelos Jesuítas (...) em Junho achavam as immensas jabuticabeiras carregadas de frutas maduras, sazoadas, verdes, e até com flôr, achando ao mesmo tempo milho plantado ha pouco, um verde, outro seco, o que mostra que elees plantavam em diversos mezes do anno” (Machado [Barão de Antonina], 1843: 112 *apud* Mota, 2013:27).



destruído a terra, quase os exterminando – apenas um sobreviveu, e foi o responsável pelo repovoamento da terra. Ao final dessa história, Aré trata do abandono das roças por força das relações com os *mbÿa*, no caso, a perseguição pelos Kaingang dos Xetá, que abandonariam a prática do roçado como estratégia de ocultamento de seus perseguidores.

### ***Histórias de vida após uma morte e transformações 3.7***

*“Eu vou dizer, viu? Contar a história dos índios é, como se diz, um desafio!”*  
(...) agora que estávamos acertados, de pesquisador para pesquisador, Cabreira, aflito com o problema da imagem da extinção dos Xetá, deu sugestões ao meu estudo: ‘– Vamos fazer um mapa! Faz um mapa de São Jerônimo, coloca lá – aqui tem tantas famílias, na cidade tal tem tantas, em outro lugar tem tantas, tem que mostrar. Se não mostrar, vão achar que eles não existem. Eu sei disso, porque fui eu que, em Brasília, falei que tinha Guarani e Xetá aqui! Achavam que era só Kaingang! E isso foi nos anos 2000... Xetá, só aqui, tem uns cem. Tem que botar eles no mapa!’. ‘– A Funai também não tem esses dados atualizados. Parece que não aparecem muito por aqui’, emendei. ‘– Funai? Hum!...’, foi a resposta do Cabreira. quanto aos Xetá, disse que eles não podem recuar, ficar escondidos, pois assim não ‘ganham’ nada. Que eles tem fazer como os índios fazem no Mato Grosso [do Sul]: ‘– Enquanto não morrer gente, a coisa não acontece. Lá nós fazemos assim, vivemos e morremos, mas permanecemos lá. Tem que morrer gente pra alguma coisa se mover. Viu essa coisa dos presídios [rebeliões nos presídios federais entre o final de 2016 e início de 2017]? Agora o Governo vai mandar não sei quantos bilhões de reais pra construir presídio para o povo. Não tem outro jeito. Se não morre gente, ninguém consegue nada. Os Xetá, eu digo isso para o Dival, não podem recuar. Se recuar, desaparece, vão dizer que acabaram. Quando nós fomos demarcar o Pinhalzinho, ameaçavam que ia ter bala na cabeça, mas nós fomos pra cima. Depois, o pessoal [os índios] até acabaram saindo de lá, mas ainda tem uns’. Perguntei: ‘– Tem uns Guarani lá, não é? ‘–É.’, respondeu. ‘–Por que os índios morrem lá no Mato Grosso [do Sul]? Porque eles saem, vão pra cima, não ficam escondidos!’.”  
(Carlos Cabreira, Notas de campo, São Jerônimo, jan. 2017)

Com palavras do kaiowá Carlos Cabreira, transpondo-a do contexto de *luta* pela terra pelos Guarani e Kaiowá em MS para meus propósitos, introduzo um elemento que chama no estatuto da morte na diversas experiências históricas dos Xetá. É notável o fato de que em quase a totalidade das narrativas de origem há uma circunstância de morte que opera uma transformação.

Embora contem de destruições e (re)criações, as narrativas parecem enfatizar a

potência criadora do universo, por isso mesmo, em expansão: a cada momento, transformações, às vezes por meio de mortes que geravam novas formas de existência. O detalhe é que essas novas formas surgiam da matéria, dos corpos das pessoas já mortas.

Este *crescendo* do mundo tornou-se um processo doloroso de destruição progressiva, e a impressão é de desaceleração, e no limite paralisia, no tempo. Dival percebe esta interrupção: 'muita coisa acontecia', quando os *antigos*, principalmente os *muito antigos*, andavam no mato, 'e são as histórias que eles contavam. Muitas histórias bonitas aconteciam no mato' (*Notas de campo*, SJ, jan. 2017). Hoje os xetá não andam mais no mato, as coisas deixaram de acontecer...

No tocante à morte – ao lugar da morte na origem de uma (nova forma de) vida –, uma simples visada pelas narrativas históricas dos xetá é suficiente para constatar a pregnância da morte (não necessariamente violenta), sua presença marcante e seu lugar determinante no curso dos eventos e das transformações. Os fins e recomeços informam que sempre há uma vida após a morte; e, às vezes, é preciso matar, ou morrer, para viver novamente.

As *histórias* de origem Xetá situam a humanidade sempre nos limites de suas condições de existência – na iminência do rompimento de laços sociais pela quebra de princípios de sociabilidade, irrupção de conflitos internos ou interétnicos, ausência de instrumentos ou técnicas para as atividades cotidianas, extermínio da humanidade. Assim, a onça surgiu do corpo de um homem canibal e infanticida morto por seus irmãos por conta de seus hábitos e os brancos de dois índios (crianças) que agiam diferente dos modos dos parentes, o nomadismo emerge dos conflitos com *outas gentes* de quem para se ocultarem os Xetá abandonariam suas roças, o porungo surge do corpo de um homem que se oferece a morte por seus convivas que não tinham vasilhas para beber água, a segunda humanidade surge de um ou dois únicos sobreviventes humanos de um dilúvio...

As transformações que sucedem à morte não são imediatas. Nos casos do porungo, da capivara, dos *brancos*, por exemplo, o novo – a vida após a morte – é constatado algum tempo depois: seja no outro dia, seja dias depois, como se fosse necessário haver um tempo de maturação.

Entre os índios Maxakali (jê) de Minas Gerais, observou Roberto Romero (2015) que, ao serem indagados sobre sua “origem”, a história que contam é a de sua quase extinção por

um antigo dilúvio – assim como narram os Xetá e tantos de outros povos – e consecutiva reconstrução, sendo o “mito de origem (...) também um mito de (quase) extinção” (Romero, 2015:18). Este modo “às avessas”, que refere a origem à destruição, ou, como diz Romero, não resulta num paradoxo, mas ressalta “o potencial criativo, isto é, transformador, do fim ou dos fins” (Romero, 2015:19)<sup>124</sup>.

Daniel Pierri (2013) explora como a relação, a oposição, entre perecível e imperecível pode se apresentar como idioma para a concepção da distintividade entre mundos celestes e terrestres. Para a “cataclismologia” de vários povos, como os Wajãpi, Yanomami, e Chiriguano, Pierri remarca a potência dessa mesma lógica do sensível também para uma crítica etnológica das interpretações, tidas por “excessivas”, do tema da “terra sem males”, caro e de robusto estatuto no pensamento antropológico acerca dos coletivos guarani, enquanto uma “fuga” do mundo terrestre para o celeste, realçando o fato de a oposição sensível referir-se simultaneamente à(s) vida(s) celeste(s) e à vida na terra, os Guaraní-Mbya refletem, diz ele, tanto quanto ao destino pós (*post*; futuro) e antes (atual) da morte, cujas condições de existência são distintas sob critério de qualidades e propriedades sensíveis.

Considerando um conjunto de narrativas que tem em comum a origem relacionada a uma situação de morte (não necessariamente mortes de fato), há duas possibilidades

1. morte *matada* – quando há uma morte induzida e consequente origem por transformação: i) origem do porungo, em que um índio se oferece para ser morto pelos outros da aldeia para virar porungo para eles; ii) origem dos *brancos*, que surgem de dois índios que são mortos; iii). origem da onça, gato do mato e outros animais predadores, surgidas do corpo de um índio morto pelos irmãos; iv) origem da geada, de um índio 'branco, acinzentado', morto pelos demais do acampamento;

2. morte metafórica – aquela em que não há uma morte, mas uma situação expressiva da morte: i) a aquisição/roubo do fogo, em que o índio finge-se de morto para enganar o urubu-de-cabeça-vermelha detentor do fogo<sup>125</sup>; ii) do furo labial e do tembetá, em que a cigarra mítica tenta matar os xetá e, após fracassar, tem seu lábio furado por seu padrinho, metaforizando, a meu ver, a morte (e que pode permitir ver o ritual de iniciação masculino com furo do lábio como a morte necessária de um menino como condição de existência de um adulto); iii) origem do macaco, que surge de uma criança que foi mandada buscar jaca manga no *mato*, e que infringiu a regra de que deveria comer-las sozinho (deveria dividir com todos

---

124 Romero forja suas reflexões a partir daquelas de Lévi-Strauss (1964; 1965), a partir do “mito de referência bororo”. O aprofundamento das reflexões levisstrausseanas aqui é impossível, restando a utilidade dos usos de Romero.

125 No caso do roubo do fogo, é importante notar que o rapaz “deitou-se, imóvel, de olhos fechados”. E, então, fingindo-se de morto, ele “*vira carniça*” (vide versões in C. Silva, 2003:Cândido, 2017:61, grifos meus)

no acampamento), e, surpreendido pelos demais, pulou de galho em galho, ao que os outros mandavam-lhe flechada, não morrendo, mas, no alto das árvores, transformando-se em macacos.

Aqui, três *histórias* ilustram esse potencial criativo da morte e evidenciam uma certa forma de imortalidade, permanência assegurada pela nova forma que origina de transformação.

### ***História do porungo . 3.7.1***

O porungo (*Crescentia cujate*) surgiu de um homem, 'grandão', que não tinha vasilha para carregar água, e pediu para que os índios lhe matassem, que ali onde morresse surgiria muito porungo, para o uso pelos xetá.

Naquele tempo, os Xetá não tinham vasilha, e usavam a “canoa de coqueiro”, recipiente de espata de palmeira, para armazenar água, e, diante disso, o rapaz, pediu para que os parentes o matassem sem sofrimento, devagarinho, que não o machucassem e nem o quebrassem, que ele viraria um *porungo*. Compadecidos dele, os parentes o questionaram, mas ele insistiu para ser morto, e então, assim o fizeram, de lá retirando-se – como era costume fazer quando alguém morria *matado* na aldeia, era preciso retirar-se por algum tempo. Ao retornarem, encontraram o lugar repleto de porungos.

O rapaz, antes de morrer a pauladas bem no meio do terreiro, os havia orientado quanto à fabricação da vasilha, transmutando-se ele não somente nos porungos em si, mas no corpo de conhecimento acerca deles: 'Disse que para eles tirarem aquela porunga, tinha que deixar madurar aquela porungo. Daí tirava a tampinha certinha na parte de cima onde fica o talo, aí tirava a semente de dentro e sapecava no fogo. Daí pegava, punha ali a água, para amolecer o que tinha dentro, daí rapava de dentro, aí ficava vazio'. Essa era nossa vasilha, o porungo 'era *gente nossa* nova que foi matada pra virar porungo. Era nossa *gente antiga*, era novo. Mataram ele para virar vasilha pra eles, para os *antigos*', conclui Tikuein a narrativa (C. Silva, 2003:148-9; Cândido, 2017:31-2). O porungo tem uma função prática, guardar, transportar e servir água, mel e as bebidas de frutas fermentadas das cerimônias de iniciação e



A *história* do fogo é uma continuidade da do dilúvio (e antecedente à da origem dos ratos de beira de banhado). Após as águas baixarem, o casal de irmãos sobrevivente não tinha mais o calor do sol para assar a carne. Antes da inundação, terra e céu eram próximos a tal ponto que a carne assava ao sol. Então, o casal de irmãos conversaram:

– Oh, minha irmã! Vou fazer vir fogo para nós.

Ela lhe perguntou

– De que jeito você conseguirá isso?

Ele respondeu

- Virá do céu. Eu vou virar uma carniça e o urubu-de-cabeça-vermelha vai nos trazer o fogo'

O urubu-de-cabeça-vermelha detinha tanto o fogo quanto os instrumentos, paus ignígenos guardados em um estojo, e a técnica de produzi-lo. O menino decidiu fazer-se morto para que o mal cheiro que teria sendo uma carcaça atrairia o urubu. Ele fez um abrigo de folhas para se protegerem de outros animais, e lá ficou a irmã lhe aguardando. Deitou-se, recostando a cabeça em um encosto de madeira, permanecendo imóvel e de olhos fechados.

Sobre o seu corpo moscas varejeiras puseram ovos, dos quais saíram outras moscas que nele ficaram se remexendo, e ele 'virou uma carniça'.

O urubu, então, veio, pousando numa árvore próxima. Aproximou-se, e, vendo que o menino não se mexia, voou e chamou outros urubus, ao que veio a 'urubuzada' toda, corvos e todas as espécies de urubus.

Com vistas a assá-lo, o urubu-de-cabeça-vermelha preparava o fogo com seus instrumentos. O menino, então, abriu um olho para observar quais eram os seus procedimentos, mas o urubu o viu, voou para cima de uma árvore e avisou aos outros que ele não estava morto.

Aproximou-se novamente o urubu e, vendo-o cheio de bichos, constatou: '– Ele está morto mesmo!', e os outros se reaproximaram também. Quando os urubus iam carregar o

---

128 Título que a *história* recebe no livro *Narrativas Xetá*, do Projeto *Jané Rekó Paranuhá* (Faustino *et. al.*, 2013).

menino para o fogo, este levantou-se, afugentando-os à pauladas com seu encosto de madeira, e voaram assustados.

A um chamado do irmão, a irmã que aguardada escondida correu para fora, pegou uma lenha acesa, e voltou para o abrigo. Mas o menino não estava satisfeito, querendo ainda o estojo com os paus ignígenos, pelo que fingiu-se novamente de morto, jogou o encosto de madeira no urubu, que fugiu, 'deixando o fogo com o ancestral dos Xetá'.

Após o êxito, o menino se escondeu no *mato*, e depois banhou-se no rio, lavando-se e tirando os bichos do corpo. A irmã chegou a pensar que o irmão estivesse morto por conta das varejeiras, mas ele lhe disse: '- Ainda sou eu!', tirando os bichos do corpo e jogando-os na margem do rio – destes surgiram os ratos... (cf. Faustino *et. al.*, 2013:36-63; Cândido, 2017:60-2).

### **Implicações de um colar de nó-de-pinho . 3.8**

Estávamos no último dia do seminário *Os Xetá e seus acervos: história, antropologia, arqueologia*, no Auditório do Centro de Estudos Bandeirantes (CEB), e Dival mostrou ao público os colares de nó-de-pinho<sup>129</sup>. Os dois irmãos, assim como os parentes de Curitiba, haviam sido convidados (receberam convites formais do CEB e da Universidade) para que as pessoas que fazem pesquisa sobre os Xetá lhes apresentassem seus trabalhos e, ao final de minha exposição, pedi-lhe que nos mostrasse os que havia levado e nos falasse sobre eles, o que ele fez após perguntar-nos retoricamente, numa hesitação nervosa, se queríamos saber a 'história daquele colar'. A situação parecia oportuna, pois há cerca de cinquenta anos objetos como esses, tidos por representativos autênticos da *cultura*, como são os artesanatos, já não eram produzidos há muito tempo.

Naquela ocasião, entre pesquisadores, como em outra em sua casa na *reserva*, Dival hesitava em narrar certas *histórias* cujo conteúdo considerava violento. Além da narrativa que

---

129 O nó-de-pinho é um segmento do galho do pinheiro originado da inversão de seus galhos, a parte que fica engastada no tronco, envolvida pelas camadas lenhosas (Carvalho, 2002). Embora a casca externa do pinheiro, como o Pinheiro-do-Paraná (também conhecido araucária, *Araucaria angustifolia*), seja áspera, rugosa, a interne é resinosa, maleável, e, por conta desta ductibilidade, tem um uso relativamente amplo como matéria-prima para confecção de diversos objetos, móveis domésticos, artefatos decorativos etc.

remete ao colar de osso de jaguatirica/nó-de-pinho, uma outra história, cujo único detalhe que me foi revelado foi o de contar em seu enredo um parricídio, também não me foi contada. Nesta oportunidade, Dival baixou a voz e achegou-se, para que eu pudesse ouvi-lo, dizendo-me que era ainda preciso ainda algum tempo para que pudesse conta-la a mim.

No dia anterior, tomando café da manhã em uma padaria próxima à rodoviária, Dival elencou duas possibilidades relevantes para aqueles colares idênticos na aparência, e tidos por bonitos; o que ele fez para si é para ser usado em 'ocasiões importantes' (como aquelas em que realizam *falas* públicas sobre, em nome e em defesa do *povo*, como aquele evento acadêmico na capital), e havia os outros, feitos para venda, e que teriam, para quem os comprasse, um teor primariamente ornamental e, além de um outro valor (financeiro, evidentemente, e neste caso para todas as pessoas implicadas na transação produção-venda-compra).

Na forma (o Museu Paranaense designa a técnica de produção por “arquitetural”), é uma emulação do colar *sipál original, deles, que eles usavam* operada pela escolha da matéria-prima do cordão: aqueles que existem hoje apenas e são consultados pelos Xetá nas reservas técnicas dos museus em Curitiba, como colares ou pela fotografia de sua *tia* ã usando deles na década de 1990 (na ocasião da fotografia ela reconheceu entre os colares no acervo um como aquele seu que lha havia sido tirado por seu *padrinho* Deocleciano de Souza do SPI<sup>130</sup>), tem o formato semelhante ao do carco arco de caça (ou um berimbal) em que uma fibra de caraguatá com os dentes amarrados fica tensionada – totalmente esticada – por uma varinha de palmeira semi-flexível

O colar, em verdade, explicou o irmão mais novo, era para ser feito de osso, pois assim eram os dos *antigos*, porém já não há mais os animais dos quais, após assados e comidos, eram usados os dentes pontudos, mas há árvores que fornecem madeiras dúcteis equivalentes. A narrativa inicia com a marcação de que trata-se da *história* conforme seu pai lhe contou:

'Existia um índio no *mato* que usava este colar e este índio segundo a *história* narrada ele não tinha dó de ninguém, nem mesmo o próprio filho. Um dia ele matou o filho e fez a esposa assar o filho – ele vivia mais afastado dos outros, no canto dele. Quando os irmãos dele

---

130 Detalhamento do Museu Paranaense: “Colar confeccionados com varinhas semiflexíveis onde são fixados dentes de animais, amarrados entre si por fibra de caraguatá. Usava-se geralmente os dentes incisivos de irara, coati e macaco”. No registro dessa história de C. Silva não há menção a qualquer sentimento de mágoa de ã pelo *padrinho* Deocleciano, que a *criou*, apesar da enorme infelicidade causada pela retirada de seus adornos corporais e a imposição do uso de roupas de *branco* em substituição à moda do *mato*.



vieram e viram-no assando o seu filho, flecharam-no, matando-o. Cobriram-no de folhas [de árvore], e à noite ficaram espreitando o que aconteceria com o corpo. E o corpo começou a se transformar em bichos: daí surgiram a onça, o cachorro-do-mato, o gato do mato... Hoje existem esses bichos que foram gerados desse corpo. Esse colar é baseado no que ele usava' (Dival, CEB/Curitiba, jun. 2018; notas de campo, adaptado)

Na narrativa de Dival, o tema é oculto. Aparente estaria o tema da origem de certos animais carnívoros e predadores (mediante a transformação de um homem, 'índio', morto por seus irmãos), do canibalismo (neste caso, não ritual) ou uma sugestão de algum mecanismo do tipo vingança<sup>131</sup>. O colar, de fato, nem mesmo é mencionado, sendo sua existência – e a coerência da história com o objeto, forma e sentido – possível pela existência do índio homicida e canibal (que o usava) que a ele remete, como um índice, e este índice, explicitado apenas pela narrativa, também lhe confere autenticidade: o colar, usado por um índio, é um autêntico objeto da *cultura* (material) xetá<sup>132</sup>.

### **Cosmomemória: as histórias por trás das *histórias* . 3.9**

Os relatos de Tuca, Tikuein e Kuein à C. Silva indicam que no *mato* os Xetá tinham um modo de narrar compartilhado, as *histórias* não eram narradas por uma única pessoa, e dela o público participava, fazendo perguntas, como que num diálogo, sendo, remarca, que além de saber ouvir, para adquirir conhecimento, era preciso saber perguntar, fazer as perguntas certas (Silva, 1998:41). Ele diz que para contar histórias, cantar e etc.: “(...) é preciso ter companheiros iguais a gente, para nos ajudar e nos perguntar e nos entender. A gente precisa um do outro para conversar” (Tuca, 1996 *apud* C. Silva, 1998:46). Diversas vezes, as *histórias* de um narrador eram complementadas com aportes de outro, formando uma composição.

---

131 Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro ([1985]2009) demonstraram a vingança dos antigos Tupinambá como um encadeamento de mortes que se projeta ao infinito, em que uma morte justifica mortes futuras.

132 Índice é, em sentido figurado, “o que fornece indícios de; sintoma, indicador, sinal” ou ainda. Mas a melhor acepção é o das artes gráficas: “sinal tipográfico que remonta à tradição medieval, usado como remissivo ou lembrete, chamando a atenção para outros pontos da obra; índice” (Houaiss [online]).

C. Silva (2003:75) anotou que do conjunto de narrativas que ouviu (45 no total), quatro sempre eram narradas em sequência, dilúvio, roubo do fogo, criação dos ratos de banhado e criação da humanidade. Além deste encadeamento de *histórias*, em todos os casos, os narradores, fossem os de Serra dos Dourados com C. Silva, sejam os amigos Xetá de hoje conosco, indicavam terem estas *histórias* sido narradas ou por seu pai, ou seu avô, que, por seu turno, se referiam a elas como *histórias* dos *antigos* ou do *tempo dos antigos*. A primeira observação é que há uma sobreposição de sujeitos narrativos, propriamente a sobreposição de memórias, que incide nos tempos das narrativas, situando-as, alternadamente, num tempo cosmológico (exterior porque anterior ao tempo biográfico do narrador) e da experiência vivida, na medida em que à *história* narrada sempre são associadas as circunstâncias de seu aprendizado.

A alternância entre vida e morte nas *histórias* do passado pode ser observada também nas previsões futuras – é isto que se pretende demonstrar a partir das consequências da origem dos *brancos*. Essa discussão também antecipa a que se fará a respeito da memória legada pelos *líderes* já mortos, a sua *luta* e seus *sonhos*, que, à diferença das transformações do passado, não são emergência de sua matéria (de seu corpo propriamente), mas de suas trajetórias de vida e atuação. Estes elementos sugerem uma generalizada circulação de memória, não só se transubstancializando pela matéria, mas também conformando processos de subjetivação, disposições e movimentos coletivos, baseados em uma convivência de que tem vívida lembrança.

O colar de nó-de-pinheiro permite uma implicação de *histórias*, adensando detalhes à contada por Tikuein. O homem que virou bicho, 'e diz que ele usava um dente de bicho de porco do mato, aquele dentão, punha na boca para matar [o um detalhe omitido: que o *índio* que virou *bicho* usava um colar *sipál*. A *história* do colar é um bom exemplo de uma história como uma implicação de histórias. A *história* do dilúvio também apresenta este tipo de implicação: o dilúvio é central como evento-matriz de onde derivam outras *histórias*, ligadas à reconstituição do mundo devastado pelas águas, como a da aquisição (por roubo) do fogo guardado no estojo do urubu-de-cabeça-vermelha e da origem da inimizade (perseguições ou *brigas*) com *outros índios* (*outras gentes*, *mbia*).

A implicação difere do encadeamento – relembro um encadeamento de histórias que

se deu pelo tema dos casos de morte: Belarmina contava como morreu seu ex-marido Tuca, e, ato contínuo, narrou como seu neto adolescente Luiz Gustavo havia sido assassinado há poucas semanas com três tiros pelas costas por policiais militares que alegaram terem-no confundido com um bandido, próximo à sua casa no bairro do Pilarzinho, onde morava, na zona norte de Curitiba.

Esta é uma segunda condição de percepção acerca da narrativa da origem das onça por este texto. A primeira é aquela à Introdução, que serve de corolário geral do trabalho.

Hesitei por muito tempo considerar sobre a noção de *história* de Tikuein, para expressar que tudo o que existia 'no *nosso lugar*, junto da *nossa gente*' (*tempo do mato*) tinha simultaneamente uma razão de ser (uma qualidade) conhecível e uma forma objetual (a narrativa efetivamente realizada para a antropóloga Carmen), sua *história*. Isto demandaria ainda muito tempo compartilhando histórias com os Xetá.

"No início eu tinha medo dos Xetá, diziam que eles eram selvagens, primitivos mesmo. Não usavam roupa (*kuruton*), não se misturavam, usavam tembetá na boca, não comiam nossas comidas (...), eram muito diferentes de nós. Mas minha mãe, uma índia velha, dizia que até os passarinhos cantavam diferente, por que então, aquela gente não podia falar uma língua que não sabíamos, e viver como já não mais vivíamos e serem diferentes de nós?' Pouco a pouco fomos nos acostumando, começamos nós, as mulheres, a visitá-los. Depois, fomos nos aproximando mais. A gente não se entendia, eram só gestos. Alheios ao nosso medo e ao que pensávamos deles, eles continuavam ali, perto de nós, como se estivessem lá onde viviam. Acho que eles nos achavam esquisitos também, mas ficavam no canto deles. Naquela época, tinha muita caça e mato na nossa *reserva*, e eles caçavam, coletavam frutas e nos presenteavam. Viviam do jeito deles, mesmo naquele lugar frio (...), porque fiquei sabendo pelo Tuca que na terra deles era calor. Aos poucos me afeiçoei a eles, e quando morreram doentes, em decorrência de um surto de sarampo e gripe que teve no posto, eu senti muito (...), os outros também." (Ana Machado, Kaingang, PIN Guarapuava, 1996 *apud* C. Silva, 1998:59-60)

Os assuntos tratados neste capítulo, especialmente a questão da inimizade com os *mbÿa* (outros índios, índios que não os Xetá), não foram tematizados em conversas com os Xetá, sendo portanto de minha total responsabilidade a sua mobilização. O que justifica o seu uso aqui é a ocasião da reunião e publicação organizada de um conjunto documental pelo historiador Lucio Mota (2013) no âmbito do Projeto *Jané Rekó Paranhá*.

Ultrapassando o primeiro plano das relações de inimizade e guerra pela figura do *kuruton* como estratégia de leitura e cruzamento de fontes documentais e narrativas indígenas, vislumbram-se outros temas que nelas se entrelaçam, como o (do abandono) da agricultura, de uma hipotética origem da *mistura* e explicativa parcial para a localização dos Xetá, no início século XX, na região de Serra dos Dourados – temas que conectam narrativas míticas Kaingang e dos *antigos* Xetá (Aré). De maneira fugaz, alguns aspectos das relações de alteridade inscritas nessas expedições de aprisionamento, bem como as dimensões sociais, políticas, rituais e cerimoniais nelas compreendidas, todas elas expressões de relações de inimizade. Veja-se, nesse sentido, o relato de uma expedição de caça aos *kurutou* do Salto do Ariranha pelos Kaingang (homens, mulheres, crianças e cachorro) do Salto do Ubá, onde morava o cacique Arikisó, precedida por uma “cerimônia de recepção” da

comitiva visitante, relatada por Frič (1911; 1943)<sup>133</sup>.

Em algumas reflexões mais atuais, alguns índios perfazem uma interpretação da violência – do passado – numa associação com a desumanização e o esquecimento. Inversamente, portanto, a amizade, e a paz (não-violência), depende de uma memória que permite o reconhecimento da humanização<sup>134</sup>.

Sugestivamente, C. Fernandes (2006), tematizando a Carta Régia de 5 de novembro de 1808 de Dom João VI que faz “suspender os efeitos de humanidade” e ordena a guerra contra os Kaingang dos campos de Curitiba e Guarapuava, relaciona desumanização, morte e esquecimento. No caso da guerra, tratou-se de eliminação pela guerra. As palavras do monarca, remarca o autor, “cruzaram os campos e as matas de araucárias que cobriam o planalto; tornaram-se mais que palavras nos atos de violência que dominaram os processos de contato (...) só estão alcançando significado pleno no final do século XX”, quando não mais para extingui-los, o esquecimento retira a sua humanidade para desetnificá-los, “por torná-los pouco interessantes, por torná-los não-índios ao olhar urbano” (C. Fernandes, 2006:70).

Um tipo de processo de desumanização é rememorado por João da Silva, kaingang de São Jerônimo, no livro *E assim começa a história que já tinha começado*, publicação pelo então Ministério da Educação e do Desporto (1999/2000). Ele indica a violência como um dos fatores, senão o determinante, para a redução demográfica dos índios no Brasil:

“Os povos indígenas há muitos e muitos milhões de anos atrás, eram em grande número mas ao passar dos anos, começou uma grande modificação pois a violência deixou cada vez menor o número de índios. Porque no princípio, *Deus* deu para cada povo, um paraíso e para não haver violência entre as nações diferentes, *Deus* separou o paraíso de cada povo, com o grande mar.

O paraíso de cada povo, com o grande mar. Os povos indígenas

---

133 Em 1911, três meses após a referida expedição, Frič publicou um relato dela no jornal estadunidense *The New York Times*, e, posteriormente, na forma de relato expandido de sua estada entre os Kaingang do Salto do Ubá, intitulado *Kaingánové, Iovci otrokú* (“Kaingang, caçadores de escravos”), como capítulo do seu livro *Indiani Jizni Ameryk Kaingánove* (“Índios Sul-americanos”) publicado em Praga em 1943 (Mota, 2013:141). Uso aqui as traduções de Tisciane Cavalcante de Alencar, publicadas em Mota (2013) – *Os Xetá no vale do rio Ivaí 1840-1920*, publicação do Projeto *Jané Rekó Paranhá*.

134 Em sua carta régia, Dom Pedro declara: “Sendo-me presente o quasi total abandono, em que se achão os campos geraes de Coritiba e os de Guarapuava, assim como todos os terrenos que desaguam no Paraná e formam do outro lado as cabeceiras do Uruguay (...) infestados pelos Índios denominados Bugres, que matam cruelmente todos os fazendeiros e proprietários (...) e fazendo-se cada vez mais evidente que não há meio algum de civilisar povos bárbaros, (...) sou servido por estes e outros justos motivos que hora fazem suspender os efeitos de humanidade que com elles tinha mandado praticar ordeno-vos: deveis considerar como principiada a guerra contra esses barbaros Índios (...).” (Carta Régia de 5 de nov. 1808 *apud* C. Fernandes, 2006:70 – nota 2).

ficaram muito agradecidos com Deus. O *índio* cuidava muito de seu paraíso, porque no paraíso, os *índios* encontravam tudo que eles queriam. Na floresta eles encontravam peixes e água para beber. Nunca pensou em destruir as coisas, porque *Deus* um dia disse: 'Não destrua isso, porque um dia te servirá'. Mas ao passar dos tempos com sua grande curiosidade 'alguém' ultrapassou os limites estabelecidos por *Deus* e aí começou acontecer a violência. Tanto o *não-índio* como o *índio*, esqueceram que eram *humanos*, mas ao passar dos anos, depois de muitas violências, o *não-índio* e o *índio* voltaram a entender que todos eram *humanos*, que todos viviam no mesmo mundo, que todos expressavam o seu amor por *Deus*. Depois disso tudo; depois de todos esses tempos, encontra-se aqui em nossa *reserva*, em nossa área, em nossa *aldeia* três *nações* indígenas, os kaingang, os guarani, os xetá, mas cada qual com suas características, mas com a união de um *povo* só.

(...)

E com toda a minha compreensão, peço também ao povo xetá, que nunca esqueça, que Deus deu a vocês, que são sua língua, seus costumes de ser *índios*. Peço também que essas três *nações* indígenas, sejam sempre unidas, sejam sempre compreensivas e vivam sempre com essa grande união.

João Cândido da Silva  
Área Indígena de São Jerônimo”  
(MEC, 1999/2000:21-2)

Voltar a *entender* a humanidade nos outros e constatar a convivialidade *no mesmo mundo* foram um fator fundamental ao estabelecimento de relações pacíficas. À amizade, que possibilita a convivência e a união capaz de universalizar *nações* em *um povo* só, precede a humanidade e o respeito de um princípio ético de não “ultrapassar” os limites – isto é, não atravessar o *mar* – do que é do domínio de cada *povo*.

As versões da *história* do dilúvio em tela, uma Aré, outra Kaingang, ao abordar a inundação, retratam alguns termos das relações políticas entre si, explicitamente, a inimizade. Tratá-las será fundamental para compreender o seu contrário, a amizade.

#### **Advertência: Memórias incômodas . 4.1**

A noite era fria na aldeia *Tupã Nhe'é Kretã*, em terras ocupadas por guarani e kaingang na Serra do Mar<sup>135</sup>, e enquanto famílias kaingang ao redor de uma fogueira

---

135 Região limítrofe entre os municípios de São José dos Pinhais e Morretes, na faixa paranaense da Serra do

conversavam em seu idioma e riam, sem que eu e outros *não-indígenas* ali pudéssemos entendê-los, eu conversava com um rapaz guarani, que também fazia uma visita ao pessoal dali por ocasião do “Encontro dos *kujás*”, anciãos rezadores kaingang, vindos da TI Rio das Cobras. O rapaz, que era estudante de ciências sociais na UEM (defendeu o trabalho de conclusão de curso neste mesmo ano) com pesquisa sobre as artes indígenas, quando lhe disse que estudava a história dos Xetá, com olhos e voz baixos ele me disse que esta história 'tem muitas feridas abertas', e que era repleta de questões sensíveis, pendentes de tratamento, 'por índios e não-índios', sem enunciar o tópico.

Em outra oportunidade, após o bar consecutivo à jornada de trabalho na Universidade, comentei com dois colegas Kaingang que também são acadêmicos sobre a possibilidade de que os *curuton*, personagens que figuram algumas de suas narrativas míticas como “escravos fugidos” e na documentação do século XIX como “cativos”, terem sido, em algum momento, os ancestrais dos Xetá, consultando-lhes quanto a pertinência tratar do assunto na dissertação. Um manteve-se em silêncio, e a outra respondeu em tom grave e de advertência que eu

---

Mar, à altura do km 50 da Rodovia federal Governador Ney Braga (BR 277). Estive na *aldeia* por dois dias para participar, como espectador, de um encontro de *kujás* (ancião; rezador) kaingang da TI Rio das Cobras (Nova Laranjeiras, sul do PR) que se realizaria ali seguidamente a um evento em que protagonizariam no MP, por alguns dias em agosto de 2017, o “Encontro dos *Kujás*”. Realizaram ali uma '*Romaria*', percorrendo trechos da aldeia, enquanto entoavam cânticos. As melodias eram *rezadas* com vozes lacrimosas (eram verdadeiros *blue notes* kaingang!), que parecia compor unicamente com os dos cascalhos que também pareciam soar em lamento às passadas lentas e arrastadas que sobre eles lhes davam. Não pareciam necessariamente um lamento; era para “batizar” a jovem aldeia – o lugar, aquelas terras propriamente – pisando-a, carregando sobre ela um mastro que metaforiza a cruz de Cristo, , mas eram feito como se faz “reza” ao modo católico: com vozes baixas, quase murmuradas – se bem que quando o velho precisava “puxar” uma outra, impulsionava bastante a voz, aos que as outras (a das mulheres sobressaía) vinham subsequentemente, cada uma a seu tempo. 'Santa Maria do Bom Jesus... Rogai por nós!...' –, os casal de *anciãos*, de Rio das Cobras, ia à frente, enquanto rapazes jovens kaingang e guarani da *comunidade* e da comitiva de visitantes parentes (um deles é meu amigo Nei, guarani, estudante de Educação Física recém-formado na UFPR – e outros), carregavam um mastro pintado (tronco de árvore lixado, pintado nas cores, vermelho, verde, azul, amarelo; listras na cor preta entrelaçavam-se, conformando losangos coloridos – padrão que está reproduzido ali também nas paredes das escolas e nos artesanatos à venda) que tinha no topo uma espécie de estandarte, de tecido de algodão branco (com adornos de flores em uma das bordas) com um busto de Bom Jesus de Cana Verde pintado ao centro e com as inscrições “*Tupã Nhe'é Kretã*”, “25 a 27/08/17” acima, e “Senhor Bom Jesus” abaixo; ao final, elevaram e fincaram na terra (na parte próxima à entrada da *aldeia*, a escola antiga e a casa do casal de *caciques*). A *Romaria* foi uma espécie de “batismo” daquela aldeia (embora tenha sido fundada anos antes pelo jovem casal de *caciques* Andréia, guarani, e Kretã, kaingang, não havia sido *benzida* por *anciãos*. Os *kujás* também *batizaram* o filho dos *caciques* titulares da *aldeia*, além da exposição e venda de *artesanato*. Em um dos dias, acompanhamos um dos *lideranças*, um professor, e outros pesquisadores, assistimos, na sala de vídeo da escola, um filme *documentário* realizado pelos kaingang sobre os jogos esportivos indígenas na TI Mangueirinha. Na ocasião, o meu colega que é guarani, mas cresceu e mora entre os Kaingang, foi *batizado* por um casal de *kujás* (*Notas de campo*, Tupã Nhe'é Kretã, ago. 2017). Todo o evento foi registrado em vídeo por *jovens* (rapazes) *filmmakers* kaingang e guarani (e, de modo mais ou menos indiscreto e inconveniente, os antropólogos profissionais e os estudantes de Antropologia), que além de um arquivo, produzirão um *registro visual de tipo documentário*, para ser apreciado pela *comunidade* e servir de produto representativo da *cultura tradicional* dos Kaingang.

'deveria saber o que queria dizer com isso'.

Com efeito, consta na documentação que nas aldeias Kaingang seus “cativos” ou “escravos” eram por eles designados *curuton*<sup>136</sup> (Bigg-Wither, 1978; Borba, 1904; Castelnovo, *in* Cavasso, 1980:265 *apud* Amoroso, 1998; Frič, 1911; Keller & Keller, 1867; Kozák *et al.*, 1981; Nimuendaju, 1912; Silva, 1998; Mota, 2013), parte deles capturados, além das chamadas guerras intertribais, por expedições de exploração à serviço do govreno provincial.

Na historiografia e etnografia sobre os Xetá, raramente este assunto é abordado. No momento que C. Silva registrou, analisou e visibilizou os registros de memória dos sobreviventes Xetá do *extermínio*, sua intenção era a de uma etnografia do “contato” e do “desaparecimento” dos Xetá do cenário e da etnologia brasileira, enquanto um trabalho que chamou de “etnografia das sociedades extintas” (C. Silva, 1998: viii; 2003:26), objetivando à reconstituição dos fatos e circunstâncias daqueles acontecimentos e da “extinta sociedade Xetá” a eles precedente, desde o ponto de vista dos “sobreviventes”.

Recentemente, a documentação estatal no século XIX foi explorada, sobretudo na historiografia, destacando-se o trabalho de Lúcio Mota (1998; 2013), e, então, o tema dos “índios prisioneiros dos Kaingang”, como designou L. Fernandes num embate com dados de Albert Frič, retorna – no entanto, adverte Mota (2013), ainda “é preciso aprofundar as pesquisas”. Embora sejam muitas as menções aos *curuton* como “cativos” na documentação do século XIX e em narrativas míticas, e mesmo expedições de captura tendo sido descrita em detalhes (Fric, 1911; 1943), estas serviam apenas para constatar a presença dos Xetá ao longo da bacia do Rio Ivaí, não tendo sido a relação de inimizade não foi abordada de modo específico.

A questão do passado esteve no centro do debate nos anos 1950 acerca da ancestralidade dos Xetá da Serra dos Dourados quando, ao lado da questão linguística, considerados os possíveis etnônimos que os Xetá poderiam se autoimputar, a questão (do abandono) da agricultura foi decisivo no argumento de L. Fernandes pela descontinuidade entre os grupos encontrados por Frič no início do século XX e os que ele conhecia. No século XIX, um homem Aré, a que se acredita ser um ancestral Xetá (a similaridade das versões do dilúvio fortalece a hipótese), contou a Telêmaco Borba (1904) as razões de um abandono antigo da agricultura pela sua *gente*: a perseguição que sofriam por *outras gentes*.

---

136 As grafias variam: *curuton*, *curutom*, *kuruton*, *kurutom*, *kurutó*; *kuru*: roupa, *ton*: não, sem = “sem roupa”)



O abandono da agricultura por força de conflitos com outros grupos é um tema recorrente entre povos tupi, como foi o caso dos Guayaki (ou Aché) do Paraguai que, como anotara o jesuíta Lozano no século XVII, teriam abandonado suas práticas agrícolas em virtude de conflitos com grupos guarani e espanhóis (*cf.* Clastres, 1997; 2013), ou o dos Parakanã (Fausto, 2001), que o abandono da agricultura foi fruto de cisão intratribal<sup>137</sup>, o que, de um modo e de outro, permite entrever a pertinência da compreensão da inimizade e da guerra nos processos de transformação sociocultural. Além disso, há toda uma reflexão antropológica sobre a inimizade, a guerra, e a vingança ameríndias, todas endereçando à memória (*cf.* Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, 1979; Clastres, 2003; Fausto, 2001; F. Fernandes, 1970; Lévi-Strauss, [1943]1976; Sztutman, 2012). De modo que, se houve uma perda, foi uma perda de guerra.

Parellada (2017) realça a importância da mitologia e da língua Xetá para o estudo destes temas e problemas, visto a ausência material de vários elementos: além das menções a “roças” entre os antigos Xetá, como registraram Fric (1909), Loukotka (1960) e Borba (1904) – este último até mesmo apresenta uma lista de termos em Aré designando plantas cultiváveis – é digno de nota informações coletadas por Aryon Rodrigues em 1960 (2013:64) referentes a panelas de cerâmica, um mito e informações sobre panelas de barro usadas para cozer carne. Na ocasião, Tuca, informante de Rodrigues, não sabia 'se faziam ou se achavam', dizendo-lhe que quilo que ele sabia '[é] só história que eles contam'.

Aryon Rodrigues anotou que Ayatukã tinha medo de ir ao encontro dos *mbia*, porque eles “gostavam de matar gente” (Rodrigues, [1960]2013:124; *cf.* C. Silva, 1998:140). Aproximando-se as orientações que Ajatukã sabiam haver deles, a nordeste e a sudeste, com os apontamentos em registros históricos e etnográficos das ocupações Kaingang nos séculos XVIII e XIX (Bigg-Wither, 1974; T. Borba, 1904, 1908; Nimuendaju, 1914, 1987; Mercer, 1978).

Quanto aos *mbya* serem de fato os Kaingang, L. Fernandes (*Memorial, apud* Almeida, 2016:95.), em que afirma ser “fora de dúvida que os Kaingang eram adversários tremendos dos Seta e lhes moviam guerras”. Sem dúvidas, há controvérsias, já que nas descrições das

---

137 “Está igualmente claro que vários povos atuais vivendo em condições de nomadismo e dependentes da caça e coleta não são representantes de um estado primevo pré-agrícola, mas foram forçados a abandonar a horticultura e a vida sedentária devido a pressões territoriais externas (brancas ou indígenas) – Sirionó, Hetá, Guajá, Aché (...)” (Viveiros de Castro, 1993:20-1)

expedições de captura e aprisionamento de *curuton* (Fric, 1911; 1943 in Mota, 2013), ninguém sai morto ou ferido, chegando os exploradores até a achar que sua sina em cativeiro era “leve”, contrapondo-se às narrativas Xetá de Serra dos Dourados sobre seus encontros, *brigas* e consequentes mortes com os temidos *mbïa*:

"Antigamente, meu pai contava que nossa *gente* era muito grande, mas muito grande mesmo [numerosa]. Mas as invasões dos *Mbia* [índios de outra etnia] nas nossas aldeias matou muitos entre nós. Houve um tempo [intensifica a voz], muito tempo atrás, que *branco* também matou nossa *gente*, e nossos *antigos* também os mataram. O avô do meu pai, contou pra ele que nessa época, os *antigos* comiam os inimigos *brancos* e deixavam a carcaça, [o esqueleto] boiando no rio grande [talvez o Ivaí] pra amedrontá-los. Mas depois eles deixaram de fazer isto e só fugiam. Quando eu já era nascido, eles já não comiam mais gente, diziam que eram os *antigos*. O pai de Tuca também já contou esta história pra ele, que nossa gente, os *antigos*, *muito antigos* comiam gente (...)" (Kuein, PIN Rio das Cobras, 1996, grifos meus)

A evitação dos iminentes conflitos era, inclusive, tarefa dos “pajés-principais” dos Guarani (Ñandeva), que designavam seus inimigos *Avavaí*, os Kaingang do leste do Rio Paraná (Nimuendaju, [1912]1987:101). A estes movimentos no espaço, motivados em parte por dinâmicas da inimizade, é tributada a redução do vasto território ocupado por diversos grupos Xetá no vale do médio e alto Rio Ivaí e a sua concentração, finalmente, na região do baixo Ivaí, Serra dos Dourados, no século XX (C. Silva, 1998:231; Mota, 1998; Tommasino, 1995).

Tão eficazes os Xetá no ocultamento no interior da floresta, quando eram então “desconhecidos índios” habitando a margem do Rio Ivaí, que lhes era atribuído pelos brasileiros e paraguaios da região, no início do século XX, o “poder” de tornarem-se invisíveis (Frič, 1911). “Escondidos, esquivos, arredios”, como diria Mota, os Xetá não se aproximaram nem das missões jesuíticas espanholas, nem das Colônias Indígenas estabelecidas no norte da Província pelo governo imperial, evitando ao máximo possível interações mais constantes com outras populações, e “[q]uanto mais misteriosos e ocultos, mais temidos eram pelas populações invasoras” (Mota, 2017:5), o que vinha se tornando cada vez mais inevitável e perigoso.

Quanto à proximidade dos aldeamentos missionários, há uma hipótese de Parellada

(2017) de proximidade da língua Xetá registrada no início do século XX com a registrada por Montoya no século XVII.

Amoroso (2003) nota que uma dinâmica de mobilidade pode ser observada entre os Guarani e Kaingang do Paraná, no caso do século XIX, entre os aldeamentos missionários capuchinhos. Além do movimento de aproximação-distanciamento que grupos indígenas tomavam da sede do aldeamento, havia movimentos migratórios de outros tipo, rumo a outros aldeamentos no caso da extinção daquele com que se relacionavam, a outros mais bem equipados e seguros, ou ainda àqueles em que havia mais pessoas do mesmo grupo étnico (Amoroso, 2003:48-58). Um dos motivos de deslocamentos dos toldos kaingang, por exemplo, era o período de colheitas nos aldeamentos; outro, o faccionalismo intraétnico, que mobilizavam deslocamentos em virtude de conflitos entre caciques (Amoroso, 2003:57-65).

As “rivalidades” entre diferentes grupos, mas também “intraétnicas” – entre facções –, descritas pelos administradores dos aldeamentos, constituíam um vetor de mobilidade, propriamente uma força centrífuga, capaz de operar re-acomodações na ocupação e usos dos espaços – a rivalidade devia-se, entre os Guarani e Kaiowá, ao prestígio adquirido por lideranças xamânicas e acusações de feitiçaria, e entre os Kaingang, ao “faccionalismo hierárquico” marcado por conflitos entre facções culminava na expulsão de grupos Amoroso (1998:99-101).

Não é cabível, finalmente, imputar aos atuais Kaingang responsabilidade por tais fatos ocorridos no tempo de seus ancestrais, e nem mesmo os atuais Xetá manifestam quaisquer ressentimentos ou cobram qualquer acerto de contas nesse sentido; ao contrário, após o *extermínio* (décadas de 1950-60), os Kaingang – assim como os Guarani – os receberam em suas terras e com eles estabelecem alianças matrimoniais e políticas. Porém, isto não foi sempre assim, e é inegável, pois os Xetá de Serra dos Dourados guardavam memórias desses antecedentes, não sendo, portanto, desprezíveis em sua perspectiva sobre a sua própria história. A abordagem da inimizade do passado não se faz levianamente portanto, mas antes pretendo fundamentalmente perfazer o mesmo percurso da fala de Ana Maria à epígrafe, desde uma situação inicial de estranhamento, inimizade e medo, como era antes, até à situação de proximidade, reconhecimento, amizade e afeto, amizade pessoal, parceria política e mesmo amor, como ocorrem hoje.

## Fontes históricas da guerra: Questão indígena, questão de terras . 4.2

Manuela Carneiro da Cunha ([1987]2009a) afirma que o pensamento indigenista “é e sempre foi histórico”, e, como no fato social total, na política indigenista intervém, além de expedientes e conveniências, “todo um debate de ideias renovado a cada época por novas razões ao mesmo tempo religiosas ou filosóficas, políticas, sociais, jurídicas em suma, todo um universo de representações”. Argumentando quanto à legitimidade das cosmologias ocidentais como objetos antropológicos, a autora realça que seus trabalhos, a exemplo do que fizera sobre imagens sobre “índios” nos séculos XVI e XIX, teria o interesse no “universo que esses personagens habitavam”, apontando o horizonte de uma história indígena e do indigenismo (:10-11).

De acordo com Carneiro da Cunha (1992), o século XIX marca ao menos duas alterações significativas na compreensão dos brasileiros da chamada “questão indígena”, uma delas sendo a sua transmutação de uma questão de mão-de-obra, como o era no período colonial, para uma “questão de terras”, em que a política indigenista é submetida às políticas fundiárias; e a outra, o “estreitamento” dos espaços em que as questões relativas aos indígenas são debatidas, restringindo-se ao Estado, mesmo quando executada por instituições religiosas missionárias.

No século XIX a porção meridional do império passou a ser objeto de interesse econômico Império – o mesmo para a região amazônica, devido ao advento da exploração comercial de borracha. A partir da segunda metade do século, e especialmente após a deflagração da Guerra do Paraguai, passam a ser realizadas explorações oficiais de estudos preliminares à implementação de vias de comunicação entre os núcleos urbanos e os “sertões”, diversas áreas consideradas longínquas e inócuas do interior.

Se nos períodos colonial e imperial eram sobretudo as fontes legadas por religiosos, viajantes e naturalistas que nos informavam alguma história indígena, no século XIX é a documentação oficial<sup>138</sup>, em especial (até então) relatórios de viagens de exploração,

---

138 Acompanho tipificação de Balhana & Westphalen. Em linhas gerais as autoras apresentam sete grandes tipos de fontes, privilegiando aquelas “que se têm revelado particularmente úteis para o conhecimento das estruturas e da dinâmica dos grupos sociais da Região Sul”, dentre os quais “1. Documentos Oficiais e Privados que, ao mesmo tempo, Fornecem Dados Estatísticos e Apreciações Qualitativas Diversas”. Entre os a) *Oficiais*, estão, por exemplo, os relatórios de presidentes de província e outros administradores. Curiosamente, as autoras não mencionam os relatórios dos aldeamentos indígenas. Cf. “As fontes para a História Social do Brasil

encomendados pelos governos provinciais ou imperial, que tem servido para consubstanciar estudos históricos e etnográficos. Tais documentos estão à base de quase toda a historiografia sobre os Xetá na Província do Paraná (Kozák, 1976, s.d/; Mota, 1998; 2013; C. Silva, 1998).

No período republicano, inscrita na circunstância da colonização, e já criado o órgão indigenista federal e a disciplina antropológica institucionalizada em instituições acadêmicas e científicas, destaca-se a documentação do Departamento de Geografia, Terras e Colonização (DGTC) e do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), do Museu Paranaense (MPr), Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE-UFPR), do Centro de Estudos e Pesquisas Arqueológicas (CEPA-UFPR) e do Círculo de Estudos Bandeirantes (CEB), os quatro últimos ligados pela presença e atuação do prof. José Loureiro Fernandes, compreendendo relatórios de viagens, relatórios de pesquisa, correspondências, fotografias, filmes etc.

Movimentos no campo da história indígena e do indigenismo na antropologia brasileira tem se centrado no período republicano. Notável foi o impulso que esta temática tomou no país há mais ou menos três décadas, contudo, os esforços – motivados pelo subsídio de reivindicações territoriais indígena no período da constituinte de 1987-8 – centraram-se no período imperial (*cf.* Carneiro da Cunha, *op. cit.*), restando lacunas quanto a outros períodos. Especialmente, são mais recentes algumas – embora não todas, evidentemente – revelações resultantes das investigações das comissões da verdade, uma delas a do profundo desconhecimento que se tem do que se passou com os povos indígenas durante a segunda metade do século XX, e, especificamente, no período da ditadura civil-militar de 1964 (CNV, 2014; E. Lima, 2016b; Lima & Azola, 2017).

Do período da ditadura civil-militar de 1964, dispúnhamos de sínteses acerca da região amazônica, propriamente os impactos do Plano de Integração Nacional (PIN) implementado a partir da década de 1970, do qual a obra de Shelton Davis *Vítimas do Milagre* (1978) é expoente. Ainda, é preciso remarcar, os estudos focavam-se desde a perspectiva da “política indigenista dos governos militares” ou da “relação do Estado com os povos indígenas”, examinando as implicações da doutrina de segurança nacional – o “binômio” segurança e desenvolvimento – no indigenismo (*cf.* Alexandre, 2017; Dias Filho, 2015; P. Fernandes, 2013; Heck, 1996). Está por fazer a contento, ainda, um apanhado que contemple as

---

Meridional”, *BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, São Paulo/SP, Anpocs, 1987.

especificidades do Brasil meridional, compreendendo os povos Xetá (PR), Charrua (RS), Guarani, Mbya, Ñandeva, Kaiowá (ES, MS, PR, RJ, RS, SC, SP), Kaingang (PR, RS, SC), Ofaié (MS) e Xokleng (PR, SC).

Considerando as experiências de “contato” (com o SPI e a Funai) dos Xetá (C. Silva, 1998), os Kajkwakratxi/Tapayuna (D. Lima, 2012) e os Ofaié (Borgonha, 2006; Dutra, 2004), E. Lima os caracteriza por uma “tecnologia do contato e das remoções” em que “sobressaem não as famosas miçangas, machados e espelhos de outrora, mas sim suas ações determinadas de extermínio e redução, com o envenenamento dos recém-contatados (...) e do deslocamento forçado de seus territórios”, tratando-se de “estratégias” governamentais que resultaram no “estabelecimento de grupos indígenas fora de seu território original”, variando-se neles apenas o meio de transporte, “caminhões para Xetá e Ofaié e avião para os Tapayuna” (E. Lima, 2016b:28-9)<sup>139</sup>.

As remoções forçadas de grupos indígenas constituíram até certo ponto instrumento de liberação de terras para reocupação por frentes de expansão, como ocorreu com os povos Panará, Kawaiweté, Ikpeng, transferidos para o Parque Indígena do Xingu na década de 1970 – muitos deles, como os Ofaié, refizeram o caminho para suas áreas de ocupação anterior em trajetos a pé (E. Lima, 2016b:28-31).

No Paraná, o ato paradigmático que explicita a orientação do estado ao esbulho de terras indígenas para fins de colonização é o chamado “Acordo de 1949”<sup>140</sup>, pelo qual o governo estadual e o Ministério da Agricultura usurpam, loteiam e vendem vastas áreas, desencadeando conflitos fundiários persistentes até hoje<sup>141</sup>. Nas terras da Colônia Serra dos

---

139 Estes caminhões, conforme relatos registrados em documentação oficial, eram da Companhia Brasileira de Imigração e Colonização (COBRIMCO), companhia colonizadora do grupo Bradesco que recebeu a concessão das terras indígenas pelo governo do Paraná em 1951-2 e procedeu ao loteamento das áreas. Como registrou o prof. Loureiro Fernandes em ofício ao Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI): “Seus caminhões teriam sido vistos pelo menos duas vezes conduzindo os índios para fora da Serra dos Dourados. Qual o destino? Ninguém ao que parece até agora tentou averiguar. [...] Pessoas temem fazer denúncias” (L. Fernandes, 1958). Cf. CEV-PR (2017), CNV (2014), C. Silva (1998).

140 Em maio de 1949, um mês após a Conferência de Goiânia, o Estado do Paraná e o Ministério da Agricultura firmam Acordo (Brasil, 1949) para a “reestruturação” das terras dos povos Guarani e Kaingang – reservas indígenas Rio das Cobras (Laranjeiras do Sul), Ivaí (Manoel Ribas) e Mangueirinha (Chopinzinho); Apucarana (Londrina), Queimadas (Ortigueira) e Faxinal (Cândido de Abreu). Considerando o “critério básico” de 100 hectares de terra para cada família indígena de 5 pessoas, as áreas “excedentes” a este cálculo foram repassadas ao Estado do Paraná “para fins de colonização e localização de imigrantes”. Na prática, o chamado “Acordo de 49”, implementado pelo Decreto Estadual no 13.722 (19/01/1951), nos últimos dias do governo Lupion, declarou terras indígenas atualmente ocupadas, algumas delas inclusive tituladas, em “devolutas”, configurando verdadeiro esbulho de terras e flagrante violação do direito indígena de posse fixado no Art. 216 da Constituição de 1946.

141 Cf. “200 índios invadem fazenda em Tamarana, com arcos e flechas”, *RPC [online]*, Londrina, 12 set. 2017.

Dourados são assentados cerca de 600 japoneses removidos de diversas localidades durante a Era Vargas (companhia colonizadora Suemitsu Miyamura & Cia. Ltda), sendo, estas, confiscadas no governo Bento Munhoz da Rocha Neto e repassadas à empresa paulista Companhia Brasileira de Imigração e Colonização (Cobrimco), braço imobiliário do grupo Bradesco (C. Silva, 1998:204; CNV, 2014:223).

O tema das remoções forçadas, desde uma perspectiva indígena, foi explorado por Brand (2000) entre os Kaiowá e Guarani de Mato Grosso do Sul, numa discussão acerca da territorialidade guarani, a partir da noção de *ñemosarambipa* (“esparramo”), que expressa a destruição das aldeias tradicionais e o caráter disperso das famílias, em consequência do processo de reocupação das terras indígenas por fazendas de gado e consequente esbulho da terra (circunscrito entre 1950-70). A “desarticulação” aí seria propriamente a perda de “condições necessárias para manterem suas práticas religiosas coletivas e específicas” (Brand, 2000:108).

Compreendida no âmbito da mobilidade, a noção Guarani e Kaiowá de *mosarambipa*, não obstante os seus rendimentos por Brand (*op. cit.*), Pereira (2001) e Colman (2015), não contempla a constituição e o estatuto (social) de pessoas desaparecidas, como aqui proponho, na medida em que indicam “deslocamentos” tidos por forçados por não serem ao modo tradicional e não remoções propriamente – fornecem, de todo modo, uma visada em conceitos indígenas que caracterizam efeitos de desterritorialização.

Entre os Xetá, além das perseguições e massacres do “contato”, esta desterritorialização é agravada por resoluções que implicam na renitência do esbulho da terra: em 1961, por decreto presidencial de Jânio Quadros, fora criado o Parque Nacional de Sete Quedas, previsto para parte da região de 19 cachoeiras na área da tríplice fronteira, considerando o resguardo da posse da terra para os Xetá, além da preservação da fauna e flora, sem, contudo, que quaisquer medidas fossem tomadas, até que, finalmente, vinte anos mais tarde, o PNSQ foi “extinto” por decreto ditatorial, do general João B. O. Figueiredo para dar lugar ao lago da UHE Itaipu Binacional. Hoje, o processo demarcatório realizado pela Funai sofre diversos impedimentos por parte de representantes empresariais e parlamentares do setor agroindustrial (E. Lima *et. al.*, 2016; Pacheco, 2018).

---

Disponível em <<https://g1.globo.com/pr/norte-noroeste/noticia/200-indios-invadem-fazenda-em-tamarana-com-arcos-e-flechas.ghtml>>, acesso em jan. 2019.



Desde então, o desafio colocado é o de qualificar as formulações indígenas de eventos históricos que endereçam ao estado, o dimensionamento de seus impacto e efeitos, bem como de possíveis formas reparatórias.

#### ***Documenta: Jornadas Meridionais . 4.2.1***

À *Introdução de A contribuição de Franz Keller à etnografia do Paraná (Boletim do Museu do Índio – Antropologia, n. 1)*, Lêda Lovato (1974) percorre o histórico das expedições de exploração nos territórios indígenas compreendidos nos rios da bacia do Rios Paraná nos períodos colonial e imperial, abordando-as desde as interrelações entre suas razões políticas e econômicas que contextualizam o relatório que o engenheiro alemão entregou, sob encomenda, ao governo da Província contando sobre as regiões dos rios de sua porção setentrional, *Noções sobre os indígenas da Província do Paraná*<sup>142</sup>.

Com o objetivo de descobrir vias de comunicação fluviais entre as províncias do Paraná e de Matto-Grosso, o ex-tropeiro e agora Coronel Commandante Superior da Guarda Nacional de Curitiba João da Silva Machado, o Barão de Antonina, organiza uma série de expedições, encarregando Francisco Lopes (“Guia Lopes”) e João Henrique Elliott, que exploram em onze viagens as bacias dos rios Verde, Itararé, Paranapanema e seus afluentes, Paraná, Ivaí e outros (Lovato, 1974:5-6). Chamadas “Jornadas Meridionais”, e também conhecidas por “entradas”, estas viagens, organizadas e realizadas entre 1848 e 1852, foram financiadas pelo Governo Central com verbas destinadas à “Catequese e Civilização” dos índios, que eram aplicadas na abertura e manutenção de estradas, reconhecimento de rios e sertões e montagem de aldeamentos indígenas, adquiridas devido à grande influência do Barão de Antonina na Corte (Amoroso, 1998:46 – nota 34, 53 – nota 40, 53-7).

Após as viagens de Joaquim e Elliott, o naturalista francês Gustave Rumbelsperger é contratado pelo governo provincial para explorar o Rio Ivaí, apresentando, em maio de 1865, “uma planta e o roteiro de sua viagem”, ao que o Presidente da Província, André Augusto de Pádua Fleury, contrata os engenheiros Joseph e Franz Keller, pai e filho (os dois, designados

---

142 Na apresentação desta primeira edição do *Boletim*, Carlos Araujo Moreira Neto, seu coordenador, desde a Seção de Estudos do SPI/Museu do Índio “A contribuição de Franz Keller à etnografia do Paraná”, *Boletim do Museu do Índio – Antropologia*, n. 1, 1974. Nesta edição, o *Boletim* publicou na íntegra relatório de Keller.



“José” e “Francisco” Keller nos relatórios oficiais); posteriormente, o escopo das expedições é ampliado por instruções do Presidente da Província, abrangendo também as bacias dos rios Tibagi, Paranapanema e Iguaçu (Relatório do Presidente da Província do Paraná, 1865:12).<sup>143</sup>

A implicação da política de aldeamento com um projeto mais amplo de colonização e defesa territoriais, com consequente subordinação da política indigenista aos planos governamentais fundiários e de infraestrutura, é explicitada nas “instruções” do Presidente da Província da Província, que determina aos engenheiros Keller, contratados para o reconhecimento das rotas fluviais nos “sertões”, que realizassem “descrição das tribus selvagens que se encontrarem, designação dos lugares que habitam e mais informações que possam colher...” e que indicassem “[t]anto na estrada da Ponta Grossa á Colonia Thereza, como no curso do Ivahí e Paraná” locais mais apropriados à fundação de “colônias agrícolas, militares e aldeamentos de índios” (Relat. do Pres. da Prov. do Paraná, 1865 – citando o Ministro, *apud* Lovato, 1974:7). Os exploradores contratados pelo governo, a exemplo do engenheiro Franz Keller, recomendavam, ainda, o uso de mão-de-obra indígena nas obras:

“No caso do Governo resolver a execução do projecto de via de comunicação com a Prov.<sup>ia</sup> do Mato-Grosso, que se acha exposto no Relatório do Ex.<sup>mo</sup> S.<sup>nr</sup> D.<sup>r</sup> André Augusto de Padua Fleury, Ex-presidente da Prov.<sup>ia</sup> do Paraná, o futuro dos Ald.<sup>tos</sup> está seguro, os Cayoás principalmente havião de prestar excellentes serviços como canoeiros e pilotos, e até mesmo os Coroados pouco a pouco irão ganhando alguma prática na condução d'um barco” (Keller, [1867]1974:23)

As Colônias ou Núcleos Coloniais eram pensados pelo Estado como mecanismos de “integração” das populações indígenas. Isto, vale notar, permanecerá na República, como o estabelecido na I Conferência Brasileira de Colonização e Imigração, realizada pelo então Conselho de Imigração e Colonização (CIC) em 1949 em Goiânia (GO), conhecida por

---

143 Além de engenheiro, Franz Keller era fotógrafo e desenhista. Ferdinand Keller, o outro filho de Joseph K., também engenheiro, embarcou ao Brasil junto aos dois primeiros em 1856. “Entre 1862 e 1867, [Franz K.] acompanha o pai em levantamentos no rio Paraíba, na região entre Campo Belo e Barra do Piráí; nos vales do rio Paraíba e Pomba, nos rios Iguaçu, Paranapanema e Tibagi. Dessas investigações resultam relatórios publicados pelo Ministério da Agricultura. Posteriormente, acompanha o pai em expedição ao rio Madeira, incumbidos pelo governo brasileiro de planejar a construção de uma ferrovia. Nessas expedições, registra em notas, desenhos e aquarelas vistas locais da fauna e flora, aspectos arqueológicos e etnográficos das regiões por onde passa. (...) Fotografias, aquarelas e desenhos de sua autoria podem ser encontrados na coleção Dona Thereza Christina Maria, da Biblioteca Nacional, no Rio de Janeiro; na coleção de Paulo e Maria Cecília Geyer; e também na coleção White Martins, do Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro (MAM/RJ).” *cf.* Verbete “Franz Keller-Leuzinger”, na *Enciclopédia Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileiras*.

Conferência de Goiânia. Numa de suas Recomendações, relativa à delimitação de terras indígenas, sugeria resguardar-se sempre a possibilidade do estabelecimento de uma colonização em “moldes técnicos” nas suas proximidades de modo a facilitar não somente a penetração no “*hinterland*” brasileiro como também a “assimilação desses nossos patrícios [os índios] por um processo de aculturação” (Brasil, 1949:4; CNV, 2014).

No Império, segundo Ramos (1998), os mecanismos civilizatórios, os quais tem lugar o e no aldeamento, pretendiam a “ocidentalização do corpo”. Amoroso (2003), então, trata de como a transformação dos Kaingang e Guarani no Paraná foi operada, praticada, por meio da alteração de hábitos alimentares: a “conquista do paladar”, nas palavras da autora, era a primeira fase do programa de “Catequese e Civilização” dos aldeamentos missionários, sendo a segunda a distribuição de roupas e ferramentas, pelo que o pensamento ocidental concebe a suposta passagem para a “civilização”.

Neste período são os principais aldeamentos indígenas na região os de Santo Ignácio do Paranapanema, na bacia do Rio Paranapanema, São Jerônimo e São Pedro d'Alcântara, ambos na bacia do Rio Tibagi. Estes constituíam-se de núcleos multiétnicos, com a presença de diferentes grupos indígenas (“muitas vezes inimigas”), africanos livres deslocados pelo governo para trabalharem no aldeamento e colonos não-indígenas (*brancos*), comerciantes e administradores, todos levados às terras indígenas para as reocuparem (Amoroso, 1998; Dola Cunha, 2011; Marcante, 2012, Mota, 1998).<sup>144</sup>

Os missionários capuchinhos no Paraná, crentes de que os índios não detinham capacidade de aprendizado, mas somente de imitação, promoviam a convivência dos índios com “cristãos laboriosos”. São Pedro de Alcântara, por exemplo, teria reunida “população de cerca de 1000 pessoas, entre índios, negros e brancos” (Amoroso, 2003:40, 43 – nota 11)<sup>145</sup>, e contava, bem como São Jerônimo, com plantações extensivas de cana-de-açúcar e produção regular de aguardente – estas roças, do “centro urbano”, não se confundiam com aquelas feitas pelos índios em suas aldeias fora do aldeamento.

Por “resistência muda” Amoroso (2003:47-8) designa a prática de proximidade e

---

144 “Os africanos formavam o quadro de trabalhadores especializados: eram ferreiros, marceneiros, oleiros, funileiros, costureiras, lavadeiras e, principalmente, roceiros. Havia ainda os colonos, senhores de pequenos engenhos de açúcar e comerciantes, que negociavam gado e os produtos produzidos no Tibagi.” (Amoroso, 1998:19-20).

145 Com dados do Banco de Dados *Missões Capuchinhas no Império* – CEBRAP (2002).

afastamento das sedas dos aldeamentos – São Pedro de Alcântara e São Jerônimo, especificamente – pelos Kaingang e Guarani que, mesmo à revelia de converterem-se ao cristianismo e assentarem-se definitivamente nos aldeamentos, não evitavam adquirir dos não-indígenas seus bens e tecnologias.

A relevância estratégica do Rio Ivaí foi ressaltada pelo ministro da Agricultura à época, Jesuino Marcondes de Sá; sua navegação melhoraria vantajosamente a comunicação entre as duas províncias separadas pelo Rio Paraná, argumentando o ministro que

“A linha do Ivahí recomenda-se ainda pela maravilhosa feracidade [fertilidade] das terras que percorre em uma extensão de 60 leguas até desfechar no Grande Paraná, 12 leguas abaixo da foz do Ivinhema, onde se fundem esta e a linha fluvial de S. Paulo. De perto seria vigiada a nossa fronteira do Iguatemy por um estabelecimento para reunir as numerosas tribus selvagens que habitão as margens do Ivahy” (Relatório da Agricultura, 1865 *apud* Lovato, 1974:6)

Apontamentos para o aprofundamento histórico das relações dos xetá com os *brancos* são dados por Mota (1998), que elenca relato de Joscelyn Borba de 1870, então diretor da Colônia Tereza Cristina, comunicando haver encontrado índios nas redondezas, o encontro com um índio “Botocudo” e sua consequente apreensão ao aldeamento:

“Em data de 20 de setembro deu-me aquelle director conhecimento de que, por ocasião de uma exploração a que procedeu, encontrára um índio Botocudo, por intermédio do qual fora avisado da existência de um alojamento da tribu no sertão que margea o rio Ivahy. Recomendei-lhe que empregasse todos os esforços para attrahir esses índios, e das diligencias postas em praticas resultou a vinda de 10 de ambos os sexos para a colônia onde se acham (J. Borba, 1870 *apud* Mota, 1998:181)

### **Diários do cativo nos Aldeamentos do Império: os *curuton* . 4.3**

Na virada do século XIX para o XX, notícias indicam a presença dos Xetá nos aldeamentos. Até o início do século XX, estes, portando tembetás de madeira, osso ou nó de pinho e denominados *curuton*, seriam encontrados nos aldeamentos na condição de “cativos”.

Albert Frič e Curt Nimuendaju, no início do século XX, consigna que *Kuruton* era a alcunha dada pelos Kaingang aos Yvaporé-Guarani (Nimuendaju, [1912]1987:122), Frič (1943) o atesta, acrescentando que eles se autodenominavam “Xetá”.

Os relatos de engenheiros, militares, administradores de aldeamentos – os exploradores contratados do governo – de que dispomos poderiam ser, sem exagero, encarados como diários de cárcere, visto que contam sobre expedições de guerra, captura e aprisionamento sofridas pelos índios então referidos por “Botocudo”, nome que a eles, assim como aos Xokleng (principalmente em Santa Catarina) e aos Kaiowá (de Mato Grosso do Sul e São Paulo), eram dados pelos *brancos* em virtude do “botoque” labial, pelo que incorreu-se, no período, em generalização imprópria, agrupando sob o mesmo nome coletivos indígenas não necessariamente aparentados<sup>146</sup>.

À margem do Rio Ivahy, nas proximidades da Colônia Tereza Cristina e dos rios Negro e Iguaçu, “próximo à barra do primeiro”, Franz Keller ([1867]1974:10-11) encontrou “[a]lguns míseros restos” dos “impropriamente” chamados Botocudos, tendo, também constatado sua presença em aldeamentos:

“No aldeamento de S. Pedro d'Alcântara existiam diferentes d'esses Curútum, e resta-nos a dizer que depois d'elles se tornarem homens e fallarem perfeitamente a lingua dos Coroados, a sorte d'elles deixa de ser tão dura, sendo tratados então como Coroados. A expressão de 'caporão' na lingua coroadada, como acabamos de ver, significando: escravo, hoje é applicada por elles a qualquer homem preto, seja escravo ou forro” (Keller, [1867]1974:12).

Keller observa que os alvos preferenciais de captura eram os rapazes mais jovens, e também a “profunda antipathia” entre a “raça ethíope” e os “índios da América”, misturada com “boa porção de medo” por parte dos africanos e “summo desprezo” por parte dos índios. De todo modo, sua sorte ia deixando de “ser tão dura” conquanto fossem se assimilando, falando a língua dos seus agora “senhores” e participando das atividades coletivas de subsistência.

---

146 “Botocudo, outra designação dos Xokleng, foi termo decorrente da utilização de enfeite labial – tembetá – por parte dos membros adultos do sexo masculino” (Coelho dos Santos, 1973:30). O termo também foi utilizado para designar grupos indígenas no Espírito Santo e os Krenak em Minas Geras.

#### Os Botocudos mortos na Colônia Teresa Cristina (Bigg-Wither, 1973) . 4.4

No começo da década de 1870, o grupo de dezesseis engenheiros liderado pelo britânico Thomas Bigg-Wither ([1878]1974) realizavam os levantamentos preliminares do projeto de uma ferrovia transcontinental que atravessaria a América do Sul do oceano Atlântico ao Pacífico, cortando a Província do Paraná pelo Rio Ivaí. Acampados nas corredeiras do Ariranha, localização do atual município de Ivaiporã, os trabalhadores temiam os “bugres brabos”, e, um dia, indo buscar lenha no mato, um deles avistou um índio que o espiava, ao que deu alarma a seus companheiros, que saíram em seu encalço, armados de garruchas, espingardas e facas. Com o incidente, os trabalhos de demarcação da ferrovia ficaram prejudicados, pois, temendo os índio, os trabalhadores recusavam-se a se afastar do acampamento, para isso inclusive simulando doenças, outros desertavam, retornando à Colônia Teresa Cristina.

Bigg-Wither, então, capturou, nas imediações do Salto do Ariranha, no Rio Ivaí, a 120 km ao norte da atual cidade de Guarapuava e a 300 km a sudeste de Serra dos Dourados, uns índios que denominou “botocudos selvagens”, em virtude dos tembetás de madeira que usavam nos lábios.<sup>147</sup> Luco, um dos três índios kaiowá do Aldeamento São Pedro d'Alcântara que trabalhava com Bigg-Wither no Ariranha, tentou falar-lhe em “Caioá” e “Coroadó”, e, embora o homem não entendesse a língua, compreendeu os gestos que faziam; encarregado que estava de reportar ao governo provincial a localização de grupos indígenas nas exploradas, Bigg-Wither mobilizou aquele “botocudo” para guiar a ele e Luco na localização de seus outros parentes. Aqueles que foram encontrados foram removidos à Colônia Tereza Cristina:

“Onze seres miseráveis estavam de cócoras, na apatia da mais profunda depressão. Fizemos a captura sem muita dificuldade. Os ocupantes do rancho foram apanhados completamente de surpresa,

---

147 "O capitão Palm, um oficial sueco e '*protegé*' de seu rei, conseguiu conquistar o interesse do governo brasileiro e do Barão de Mauá para um projeto de uma estrada de ferro que cruzasse a América do Sul do oceano Atlântico ao Pacífico pelo Paraná. Dezesseis engenheiros, divididos em quatro grupos, realizaram os levantamentos preliminares, durante dois anos, de 1870 a 1872. O projeto foi interrompido por diversos motivos, entre os quais a morte do capitão Palm, no Rio de Janeiro, vítima de febre amarela. Bigg-Wither, chefe de um dos grupos de engenheiros, explorou o vale do Ivaí. Este livro, em estilo fluente e pitoresco, suscita grande interesse e contém muitas observações sobre a região explorada pelos colonos e sobre o 'sertão' do Paraná. É certamente um dos melhores livros de viagens sobre essa região do Brasil." (Blake, v.1, p. 141, in Senado Federal, <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/518708>).

não oferecendo nenhuma resistência. Havia dois homens, quatro mulheres e cinco crianças, além do nosso primeiro prisioneiro. Doze ao todo. (...) Todos, homens, mulheres, crianças, usavam o cabelo de maneira igual, caindo embaraçado e abundantemente para os lados e para trás da cabeça, porém com uma franja sobre a testa. Todos adornados com penas de tucano, presas ao cabelo com cera virgem. (...) Talvez o efeito mais desagradável produzido no falar dos homens fosse o escorrer contínuo da saliva que do lábio inferior descia pelo ornamento ali engastado”

“Pobres índios, o fim lhes foi triste. Morreram um a um, antes da chegada a colônia Teresa. Irrompeu uma epidemia disentérica entre eles, causada provavelmente pela mudança de alimentação, especialmente pelo sal, a que, no estado selvagem, estavam inteiramente desacostumados. A doença começou com as crianças, as primeiras vítimas, atingindo depois rapidamente os adultos que morreram um após outro, até que, quando fui a colônia um mês mais tarde, encontrei vivos apenas dois dos vinte e cinco que tinham partido de nosso acampamento. (...) no dia 28 de agosto, depois da partida do grupo principal de botocudos para Colônia Teresa, a menina adoeceu. E no dia seguinte o menino ficou igualmente indisposto. (...) na noite do sétimo dia ela morreu e na manhã seguinte foi enterrada nas cercanias do acampamento, perto da margem do rio” (Bigg-Wither, 1873c, p. 337-338)

#### **Os *Kuruton* no Aldeamento São Pedro de Alcântara (Borba, 1904) . 4.5**

Telêmaco Borba, político, escritor, empreendedor e etnógrafo que foi diretor do Aldeamento São Pedro d'Alcântara por dez anos, entre 1863-1873, publicaria no início do século XX os relatos do que havia “ouvido e observado dos próprios selvagens, entre os quaes vivi por espaço de mais de vinte anos” no vale do Rio Tibagi (T. Borba, 1904:53)<sup>148</sup>.

Junto aos Kaingang do vale do Rio Tibagi T. Borba menciona dois cativos designados “*curutons*”, que usavam tambetás de osso ou nó de pinho nos lábios, e se autodenominavam “*Aré*” – adverte Borba que os chamados “Botocudos” seriam, em verdade, os “*Aré*”, e “*curutom*” o nome a eles dado pelos Kaingang.

Nos aldeamentos, havia castigos físicos. Em 1863, o Frei Timótheo de Castelnovo ([in Cavasso, 1980:265] *apud* Amoroso, 1998:139, nota 162), relatou que em 18 de novembro

---

148 Em seguida, T. Borba exerceu o cargo de administrador do Aldeamento de Paranapanema, até à sua extinção, fundando, posteriormente, o Toldo Barreiro, no município de Tibagi (Lovato, 1974:30, nota 1)

daquele ano, no riozinho da corredeira, no Aldeamento São Pedro d'Alcântara (região dos vales dos rios Tibagi e Paranapanema):

“(...) o índio Feliciano dito Coroado quase matou a socos um outro velho chamado Manoel Cufá - por feiticeiro - este Manoel era cativo deles de outra nação chamada Curutom. Este é o segundo caso acontecido neste aldeamento outro foi em 7 de abril de 1861, foram repreendido” (Frei Timóteo de Castelnovo, in: Cavasso 1980: 265 *apud* Amoroso, 1998:13, nota 162).

#### **“A expedição de caça aos Kuruton do Salto Ubá” (Frič, 1911; 1943)<sup>149</sup> . 4.6**

Em 1911, o botânico e etnógrafo tcheco Albert V. Frič chegou pela segunda vez no Brasil para uma “expedição” junto aos Kaingang , que seria descrita em texto publicado no jornal estadunidense *The New York Times* – ele já estivera na América dez anos antes, tendo visitado os Xavante em Mato Grosso, em 1901. Por onde andava, Frič recolhia objetos, animais etc., e os expunha em exposições etnográficas em Praga, República Tcheca. Em 1906, ele conhecera no Congresso do Livre-Pensamento e Maçônico em Buenos Aires o escritor (poeta simbolista, contista, jornalista, professor...) carioca radicado em Curitiba Dario Persiano de Castro Velloso, que o convidou a conhecer o Paraná<sup>150</sup>, para onde o botânico foi no mesmo ano, visitado os sambaquis em Antonina, no litoral, e depois percorrido o Rio Ivaí, rumando à Santa Catarina (Trevisan, 2002).

Frič chegou à aldeia do cacique Paulino Arikisóá, situada num morro, no Salto Ubá, bastante distante do Rio Ivaí. Arikisóá queria saber se Frič permitia dar seu nome a seu filho recém-nascido, tido com uma de suas três esposas, o que o faria seu “compadre – padrinho de seu filho mais novo”. Trocaram elogios, Arikisóá e Frič, quando, então, o latido dos cachorros interrompeu os compadres, anunciando a chegada de visitantes (Frič, [1943]2013:155).

Uma comitiva do Cacique Chico Comprido, da aldeia Ubá, situada próximo à

---

149 Subtítulo da matéria *Raça de pigmeus descoberta na América do Sul* (“Race of pygmies discovered in South America”, tradução livre), no jornal estadunidense *New York times* (5 fev. 1911). Aqui, reproduzo trechos do texto original, valendo-me da tradução de Tiscianne Cavalcante de Alencar (in Mota, 2013:145-50).

150 Velloso era de família vinda do Rio de Janeiro para Curitiba, e dizia que amava o Paraná com o afeto agradecido de quem encontra um ninho à psiquê nômade e sofredora." (Velloso, D. A Trança Loura, Obras, v. I, p. 418).

cachoeira homônima, trouxe a notícia que se espalhou como pólvora na aldeia:

“Algumas pessoas da aldeia Ubá estavam caçando perto da distante cachoeira de Ranranha [Ariranha] e perto de um dos afluentes do rio Ivaí, debaixo dessa cachoeira, a jusante, descobriram uma armadilha feita de cipós atados em um laço e fixados nas árvores arqueadas. Dizem que as armadilhas desse jeito somente os Kuruton (Ssetá), uma tribo de índios muito primitivos que vivem em pequenos grupos no meio da selva usando somente instrumentos mais simples e andando sem roupas (kuru = roupa, ton = não tem), sabem fazer. E como a armadilha era nova, não podiam estar longe”. (Frič, [1943]2013:157)

Antes, porém, de Chico Comprido e seu pessoal darem as notícias que levavam, era preciso “submeterem-se”, nos termos de Frič, a uma “complicada cerimônia de recepção” (descrição em Frič).

Ariksóa e Chico Comprido decidiram, então, “caçar escravos para si”, convidando Frič a participar com eles.

“Em novembro do ano passado, eu cheguei à Província do Paraná com o propósito de começar uma expedição aos índios Kaingang. Um dia, eu estava sentado na minha barraca com meu 'compadre', cacique Trikishá (Ariksóa) ouvindo alguns dos mitos fantásticos de seu povo, quando alguns guerreiros que tinham retornado do Salto do Ubá entraram com a assombrosa notícia de que eles haviam encontrado rastros de alguns *Kurutou*. A notícia se espalhou como fogo e em meia hora toda a aldeia estava em grande agitação. Foi decidido que a busca começaria assim que possível.

'Você vai conosco?', perguntou o meu compadre. 'Com certeza', eu respondi; 'Apenas me deixe pegar minha arma e alguns cartuchos'.

(...)

Em poucos dias estávamos preparados. As mulheres trouxeram provisões de milho e feijão, os homens emprestaram três grandes canoas de uma aldeia vizinha e assim que chegou o mensageiro com porco salgado (que eu tinha mandado buscar na vila próxima), nós reunimos todos os nossos homens, mulheres, crianças e cachorros, embarcamos nas canoas e descemos calmamente o grande rio Ivaí.

(...)

Dessa maneira, comendo, caçando e dormindo, as canoas moveram-se adiante, vagarosamente. Finalmente, alcançamos uma cachoeira do rio Ivaí (Santo do Ariranha) e lá, virando em um riacho ao lado, encontramos um lugar que parecia um tanto adequado para um acampamento permanente.

Assim que atracamos, muitos índios espalharam-se em várias direções e subiram no topo das altas palmeiras para verificar se havia alguma fumaça que



poderia indicar o paradeiro dos *Kurutou*.

(...)

Nós não tínhamos caminhado mais de dois dias quando ouvimos, distantes, as estridentes notas de uma corneta de bambu, que nos reuniu; a fumaça das fogueiras dos *Kurutou* finalmente tinham sido descobertas, e cada um estava numa frenética ansiedade de ir adiante.

(...)

Finalmente, ouvimos, à distância, um regular e recorrente som. Os *Kurutou* estavam dormindo, com seus machados de pedra perto. Durante a noite, chegamos mais perto. Nós ouvimos gritos e sons de festa vindos da clareira. Eles estavam dançando e cantando. Depois, os sons gradualmente acalmaram até que tudo ficou quieto.

(...)

Aos poucos, fechamos nosso círculo mais e mais, caminhando de quatro, cautelosamente como raposas.

(...) Acordamos no começo da alvorada, e fechamos ainda mais o certo em torno dos *Kurutou*. Estávamos tão perto que podíamos vê-los plenamente.

O chefe dos meus índios foi cautelosamente, e pegou um dele pelo pé e o chacoalhou violentamente. Ele pulou para cima, agarrou seu arco e flecha, mas antes que ele pudesse mirar, sua flecha lhe foi tirada. O pobre *Kurutou* tentou escapar. Ele foi para a direita, para a esquerda e, em todos os lugares, encontrava inimigos.

Desesperado, ele retornou para seu acampamento, levantou os seus homens que estavam dormindo, e em alguns minutos todos estavam em um alvoroço desesperado. O pequeno *Kurutou* correu em todas as direções, e o nosso chefe parou no meio, rindo escandalosamente das tentativas desesperadas de fuga. Depois de alguns minutos, vendo que a fuga era em vão, eles se resignaram ao destino e foram levados como cativos.

A sina deles não era dura. Eles estavam livres em seus intentos e propósitos, livres como estavam antes, mas com a única diferença de que parte de suas coletas pertenciam aos seus senhores. Em breve eles esqueceram que tinham sido capturados e pouco poderiam lembrar disso.” (Frič, 1911:147,148, 149, grifos meus)

Frič não nos explica as razões que justificavam tais expedições de captura de *kurutou*. Estas, porém, podem ser buscadas – especuladas – a partir da própria memória indígena. Porém dá indícios sobre a figura e o lugar do *curuton*, enquanto um prisioneiro, na vida social dos Kaingang.

Após espetaculares e terrificantes ataques, dizia Frič, sua sina não seria dura. Parênteses: Relato semelhante é dado no início do século XIX (portanto, um século antes) sobre os índios Eyiguayegui (guaikuru) da região do Chaco, Mato Grosso, referidos como “mbayá” e atualmente conhecidos como Kadiwéu ou Caduveo:

“(...) os mbayá têm sempre uma multidão de guanás que os servem como escravos voluntária e gratuitamente, que cultivam a terra para eles e lhes prestam outros serviços. Além destes escravos ou domésticos os mbayás encontram outros muitos nas crianças e mulheres que tomam na guerra e que não são somente índios, mas também espanhóis, de maneira que o mbayá mais pobre tem três ou quatro escravos. Estes vão pegar lenha, cozinham, levantam as tendas ou cabanas, cuidam da alimentação dos cavalos e de prepará-los para a montaria, e também cultivam as terras, o que é bem pouca coisa. Os mbayás não se reservam mais do que a caça, a pesca e a guerra; de maneira que me aconteceu de presentear um mbayá que não quis receber o regalo, ordenando a um de seus escravos recebê-lo: tão vãos e preguiçosos são.” (Azara 1809:63 *apud* Freire, 2017:13, tradução da autora).

Parece impossível concordar com Fric que os cativos chegariam mesmo a esquecer o que eram – e, ainda, o que eram sido antes –, contudo, sobre esta observação deve-se reter o detalhe do esquecimento, isto é, a força que a ideia de “integração” ou “aculturação” exercia sobre a mentalidade científica europeia de inícios de século XX, sem exagero, sugerindo-nos que a “integração” é, fundamentalmente, a perda de uma memória (“Em breve eles esqueceram que tinham sido capturados”, dizia Fric), esquecimento produzido metodicamente por meio da socialização ou, por meio de uma socialização metódica, caracterizando o processo de produção de uma memória (nova) como processo constante de contenção daquilo que se fez esquecer – “e pouco poderiam lembrar disso”.

Mas estas são apenas especulações, visto que as fontes não informam o cotidiano dos *curuton*. De todo modo, registrou Fric que aos *curuton* capturados os kaingang ensinavam a “cultivar lavoura, dividindo com eles a produção de sua colheita, vestindo-os, fazendo instrumentos de ferro para eles, e ensinando-os tudo aquilo que eles mesmos sabem” (Fric, [1943]2013:169). Não é fortuito, portanto, que Telêmaco Borba (1094:56) teria observado que os Aré viviam “completamente agregados ao convívio de outras tribus”.

Arikisóá, após transporem o riacho, “ordenou dar-lhes liberdade total”. Os *curuton* não o conseguiriam atravessar de volta “a nado ou a vau”, e, portanto, “nem tinham, então, para onde fugir...” (Fric, [1943]2013:168).

Parte de suas coletas de frutas selvagens e caça – atividade em que os *curuton* eram mais habilidosos que os Kaingang, observa Fric – alimentavam “senhores”, desafiando a ideia de inexistência de exploração. Embora, também, haja o fato da compulsoriedade da

“partilha”, é de se notar que o processo de “integração”/“aculturação” do *curuton* previa a comensalidade – neste caso, compulsória. (A pergunta que resta é: Qual a sociologia desta “partilha”? O que aconteceria a alguém que se negasse a entregar suas coletas – e, dito do avesso, por quais meios a servidão dos *curuton* era obtida? Ou antes, poderiam sequer cogitá-lo?).

O Paulino Arikisóá, compadre de Frič, era filho de outro cacique, Araksó (ou Arakxó), que foi informante de Telêmaco Borba e contou-lhe a história do dilúvio universal. Alguns aspectos das relações passadas entre os Kaingang e os *curuton*, isto é, os Xetá, dadas em termos de inimizade, guerra e escravização, são colocados pela narrativa. Duas versões nos servirão de guias, a contada por Araksó, e a outra contada por um homem Aré cativo dos kaingang, ambas a Telêmaco Borba (1904). Além disso, esta história conta sobre uma possível origem *misturada* dos Aré pós-dilúvio, se por *outra gente* pode-se entender os 'índios de outras etnias', os chamados *mbïa* ou *mbya* – é do casamento entre o Aré e uma moça de “*outras gentes*” que se forma a população que repovoa a terra (a segunda terra) pós-dilúvio.

#### **“A lenda de Aré” (T. Borba, 1904) . 4.7**

Ao introduzir a “lenda” que resgatava de uma caderneta velha, Telêmaco Borba disse que havia conhecido um tal cacique Maidana, não deixando claro se era Aré ou não, mas, de todo modo, é o seu nome que precede à narrativa.

“Em outros tempos houve uma chuva grande, que alagou as terras em que habitávamos. Um só dos nossos que ia nadando já muito cansado, viu a cópa de uma palmeira que emergia das águas; acercou-se della, pegou um ramo que, estando secco, quebrou-se e elle continuou a nadar amparado pelo ramo; ao anoitecer viu outra cópa de palmeira, acercou-se della e segurou em um ramo verde e por elle subio e acomodou-se nos galhos, e ali esteve por muitos dias soffrendo fome e frio; depois, os fructos da palmeira principiaram a amadurecer e elle foi comendo-os e alimentando-se delles. Em um dia, ouviu ao longe o canto do sapacuru (uma espécie de ibis dos nossos rios), que a elle se approximava. 'Continúe firme ahi, eu vou trazer terra para você descer'. Dahi a pouco pousou sobre os galhos da palmeira, uma saracura, e vendo-o ali disse-lhe: 'Perto daqui tem terra, porque não

vai lá? - Não posso, estou muito fraco; si eu largar a palmeira com certeza morro.' Então a saracúra disse: 'Eu vou buscar terra'. E ella e o sapacuru traziam terra nos bicos e a espalhavam pela água, que seccava. Nos lugares que o sapacuru largava a terra, como seu bico era maior, ficava a terra elevada formando montanhas. Antes dessa chuva a terra em que habitavamos era plana; e a água desapareceu, e elle desceu da palmeira, e vivia dos fructos e raizes das arvores; mas estava só no meio dos outros animaes que não eram como elle. Um dia o sapacurú disse-lhe: 'Porque você não vai procurar uma companheira? Na enseada grande da lagôa tem muitas. Faça uma jangada, entre nella que eu mando os patos te conduzirem aonde estão as moças das outras gentes.' E, na manhã seguinte, os patos levaram, a reboque, a jangada com elle dentro. Na beira da lagôa banhavam-se muitas moças. Ellas viram a jangada, correram para a praia assustadas; uma dellas atirou-se a agua, e nadou para a jangada; ali chegando, elle a prendeu nos braços e os patos arrastaram a jangada para o pouso delle. As outras moças contaram a gente dellas o occorrido, e elles foram em perseguição dos fugitivos, mas não os poderam alcançar. Aré casou-se com a moça, tiveram filhos, mas quando encontramo-nos com as outras gentes sempre estas brigam connosco. Eis a razão porque vivemos separados e como perdidos nas mattas. Sós, nós, vivendo da caça que apanhamos em nossos laços e mundéus, não cultivamos nada para que não nos descubram os outros e porque nos satisfazemos com fructos da terra, o mate e o fumo que dá naturalmente em qualquer parte. Andamos nós, porque não sabemos fazer coberturas, e, além disso, o clima daqui é quente e bom.(...)" (Borba, 1904:61-2)

O único sobrevivente do dilúvio, vivendo “só no meio dos outros animaes que não eram como elle”, foi aconselhado pelo sapacuru a ir procurar uma companheira. Ele fez uma jangada, e os patos a rebocaram até à “enseada da grande lagoa” onde havia muitas moças de '*outras gentes*'. Lá chegando, havia muitas moças banhando-se, e, ao verem a jangada, correram para a praia, à exceção de uma, que jogou-se de novo na água e nadou até à jangada. O homem, então, a “prende nos braços” e os patos rebocaram a jangada de volta. Comunicada do ocorrido pelas outras moças, a “*gente dellas*” saiu em perseguição aos “fugitivos”, sem contudo alcançá-los. Aré casou-se com a mulher, e tiveram filhos, repovoando a terra, “mas quando encontramo-nos com as *outras gentes* sempre estas brigam connosco”<sup>151</sup>.

Esta situação – de perseguição permanente – é a razão também, segundo T. Borba,

---

151 Remarque-se: no mito, Aré vai até às outras gentes de “canoa”, algo que não foi visto entre os Xetá de Serra dos Dourados. E no vocabulário apresentado por T. Borba (1904:57) aparecem termos como “feijão” (*camandá*), “milho” (*abaxi*) “fumo, tabaco, cigarro” (*abijú*).

aventada pelo cativo Aré para não praticarem a agricultura: “não cultivamos nada para que não nos descubram os outros”, disse ele, além, é claro, de “nos satisfazemos com os frutos da terra, o mate e o fumo que dá naturalmente em qualquer parte” (T. Borba, 1904:62).

Além do tema do (abandono da) agricultura, há nesta narrativa um detalhe importante: só os parentes de Aré morreram – ele sendo o único sobrevivente –, porém não foi toda a humanidade extinta, havendo ainda as *outras gentes*. E o casamento de Aré com a moça de *outras gentes* é capaz de iluminar também outras questões históricas. Como contou o aré cativo, foi por conta desse casamento (interétnico?) que as *outras gentes* passaram a persegui-los – lembremos, ele está numa aldeia kaingang – e, para se defenderem, abandonaram a agricultura, em favor da estratégia de ocultamento. Justifica-se aí, então, desde a perspectiva Aré, a relação de inimizade com os *mbÿa*, algo como um roubo de mulheres primordial que desencadeia perseguições e fugas consecutivas; e, ainda, tem-se uma hipótese de uma origem misturada do *povo*.

Outro dado é importante: o de que a terra anterior era plana. Como a terra era plana, os lugares altos eram os topos das palmeiras. No caso Kaingang, veremos, a terra já tinha os morros e os vales antes do dilúvio, sendo, inclusive, a sua relação hierárquica com os *kuruton* dada nos termos dessa topografia, em termos de alto e baixo. Aos Kaingang os lugares altos, os morros, e aos *curuton*, os baixos, os vales – locais preferenciais de fato dos Xetá do Ivaí.

Mais tarde, vemos que a narrativa do dilúvio não se encerra em si mesma, sendo, na verdade, a primeira parte, de uma narrativa maior, em que se implicam histórias menores, numa linha única: após o dilúvio, os sobreviventes Xetá vão em busca do fogo, que roubam do urubu-rei-de-cabeça-vermelha...

Kuein contou (Kuein *apud* C. Silva, 2003:100) que as cabeceiras do Rio Ivaí eram habitadas por antepassados, aqueles que “morreram afogados” no dilúvio, e que embaixo das cachoeiras morava uma *gente* de nome *yětoku rogwa* “os que vivem embaixo da cachoeira”, onde há guabirova, jabuticaba, coquinho que 'nunca acaba'. Além de melhores cantores que os habitantes terrestres, a *nossa gente*, foram eles que 'jogaram as sementes para a terra', pois não havia coquinho e a *gente* da terra 'não plantava'. Foi esta terra “criada” (C. Silva, 1998:101) pelos *antepassados* que foi destruída pelas águas. Esta *gente* embora “afogada”, não havia morrido, eles são imortais, e também sofreriam com os ataques futuros dos *brancos*:

'Quando *branco* fez isto quis acabar com a gente e com os nossos que viviam no fundo da cachoeira do rio. Os que moram no fundo das cachoeira não são destruídos facilmente. Eles ainda vivem nessas águas, só nós que não. Aqueles que moravam embaixo da cachoeira nunca ficavam doentes, nunca morriam, por isso eu digo que eles ainda vivem dentro dos rios, eles não morreram, só nossa gente que vivia em cima da terra *branco* comeu, matou tudo. Meu pai contava que os nossos que viviam na terra, quando visitavam os do fundo da cachoeira, não morriam nunca, viviam para sempre.' (Kuein *apud* C. Silva, 2003:100).

Por conta dos elementos da imortalidade e da habitação nas profundezas, C. Silva faz uma aproximação entre as profundezas das cachoeiras e a terra sem mal dos Mbyá, que está além do oceano, por ser o lugar onde se alcança a plenitude e a imortalidade (C. Silva, 2003:101); os *ytoku* 'ragwa dos Xetá, por sua vez, lembram os *ma'i* araweté (Viveiros de Castro, 1986) que afundaram após a separação do céu e da terra pelo dilúvio também não adoecem por serem imortais.

Além da versão narrada a Borba no final do século XIX, há aquela contada a Aryon Rodrigues na década de 1960, e, mais tarde, para C. Silva (2003), e que, finalmente, foi publicada no livro de narrativas *Jané Rekó Paranhá – O contar de nossa existência* (Mota, 2013) e que, por compor o material didático, vem sendo ensinada também na escola.

Nesta versão, salva-se um casal de irmãos (e não um único homem), que 'se casam', repovoando a terra e (re)plantavam as árvores. De um lado, o humanidade pós-dilúvio não advém da diferença, de *mistura*, mas ao contrário, de similaridade extrema. No (re)povoamento e na lavra da terra, nesta história, é que se inscrevem as ações, bem como os seus efeitos, dos Xetá no mundo: ter filhos e plantar árvores, esta última em cooperação com os animais (as aves, únicos animais que sobreviveram) constituindo a floresta – o mundo – novamente; a narrativa não fala da repetição da antiga vegetação, mas que plantam as árvores que formaram as que conhecemos hoje. Na versão Xetá mais recente da narrativa, não há mais ocultamento, não há o casamento interétnico anterior e a agricultura é denotada pelo reflorestamento feito por humanos e aves.

Segundo Tikuein, Tuca e Kuein (C. Silva, 2003), após o roubo do fogo, o casal de irmãos teriam tido filhos e 'estes se casaram entre si e tiveram mais filhos, e assim por diante. Foi assim, que se formou a nossa *gente*. Foi daquele casal de irmãos que nós viemos, porque

só eles sobreviveram ao alagamento que cobriu a terra e matou todos'.

Duas observações. A primeira, é que esta outra (nova) *gente* é gerada de um casal de irmãos: da relação sexual-matrimonial entre germanos gerando sempre o “igual”, expressando perfeitamente a ideia de *pureza* (de certo modo, germanos só podem produzir germanos, todos os filhos que produz são irmãos entre si; mesmo que, por exemplo, casem-se pai e filha, para esta, um filho que ela tivesse com seu pai seria também seu irmão...). Esta situação limite não é colocada pela versão Aré, que a supera de pronto, com o único Aré sobrevivente, eliminando a possibilidade de uma igualdade anterior, prévia, e com o casamento entre Aré e a moça de “*outras gentes*”, expressando a ideia de *mistura*, que à continuidade subjaz a diferença. A segunda, simples, é que, na versão dos Xetá de Serra dos Dourados e os de hoje, não há ocorrência de *mistura*, e, conseqüentemente, não se entrevê conflitos interétnicos no interior da *história*.

#### **“Lenda ou mitho dos Indios Cayngangs” (T. Borba, 1904) . 4.8**

“Em tempos idos, houve uma grande inundação que foi submergindo toda a terra habitada por nossos antepassados.

Só o cume da serra *Crinijimbé* emergia das águas. Os *Caingangues*, *Cayurucrés* e *Camés* nadavam em direção a ela, levando na boca achas de lenha incendiada.

Os *Cayrurucrés* e os *Camés*, cansados, afogaram-se: suas almas foram morar no centro da serra.

Os *Caingangues* e alguns poucos *Curutons*, alcançaram a custo, o cume de *Crinijimbé*, onde ficaram, uns no solo, e outros, pela exiguidade de local, seguros aos galhos das árvores; e ali passaram muitos dias sem que as águas baixassem e sem comer; já esperavam morrer, quando ouviram o canto das saracuras que vinham carregando terra em cestos, lançando-a na água que se retirava lentamente.

Gritaram elles ás saracuras que se apressassem, e estas assim o fizeram, amiudando também o canto e convidando os patos a auxiliá-las.

Em pouco tempo chegaram com a terra ao cume, formando como que um assude, por onde sahiram os *Cayngans* que estavam em terra; os que estavam seguros aos galhos das árvores transformaram-se em *Macacos* e os *Curutons* em *Bugios*.

As saracuras vieram com o seu trabalho, do lado donde o sol nasce, porisso nossas águas correm todas ao poente e vão ao grande Paraná.

Depois que as águas secaram, os *Cainganges* se estabeleceram nas imediações de *Crinjijimbé*. Os *Cayurucrés* e *Camés*, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminho pelo interior dela; depois de muito trabalho chegaram a sair por duas veredas: pela aberta por *Cayurucré*, brotou um lindo arroio e era toda plana e sem pedras; daí vem terem eles conservado os pés pequenos; outro tanto não aconteceu a *Camé*, que abriu sua vereda por terreno pedregoso, machucando ele, e os seus, os pés que incharam na marcha, conservando por isso grandes pés até hoje. Pelo caminho que abriram não brotou água e, pela sede, tiveram de pedi-la a *Cayurucré* que consentiu que a bebessem quanto necessitassem.

Quando saíram da serra, mandaram os *Curutons* para trazer os cestos as cabaças que tinham deixado em baixo; estes, porém, por preguiça de tornar a subir, ficaram ali e nunca mais se reuniram aos *Cainganges*; por esta razão, nós, quando os encontramos, os pegamos como nossos escravos fugidos que são.

Na noite posterior á sahida da serra, atearam fogo e com a cinza e carvão fizeram *Tigres (Ming)*, e disseram a eles – vão comer gente e caça – e os Tigres foram-se rugindo. Como não tinham mais carvão para pintar, só com cinza fizeram as *Antas (Oyoro)*, e disseram-lhes – vão comer caça -, estas, porém, não tinha sahido com os ouvidos perfeitos, e por esse motivo não ouviram a ordem e perguntaram de novo o que deveriam fazer; *Cuyurucré*, que já fazia outro animal, disse-lhes, gritando e com mau modo – vão comer folhas e ramos de árvores - ; desta vez, ellas ouvindo se foram: eis a razão porque as *Antas* só comem folhas, ramos de árvores e fructas. (...)”

(Borba, 1904: 57-59 – e continua).

A história segue – é longa. *Cuyurucré* e *Camé* por dias dedicam-se a criar e a produzir (manufaturar) os mais diversos animais a partir de carvão e cinzas, reconstruindo a fauna terrestre pós-dilúvio. Após fazerem os animais, *Cuyurucré* e *Camé* reuniram-se com os *Cainganges*, num “campo grande”, e “deliberaram casar os moços e as moças”; os homens *Cuyurucré* e *Camé* restantes foram casados com as mulheres dos “*Caingangs*”. Mas o que mais importa aqui é a presença dos *Curuton* e as relações entre eles e os *Kaingang* (e os *cayurucrés* e os *camés*).

Os *Kaingang*, no século XIX, já conheciam os *Curuton* – terminologia que persiste até o século XX de Ana Maria à epígrafe –, e ao que se depreende das narrativas históricas, tais relações são bastante antigas. Os *Curuton*, mostra a história *kaingang*, detinham cestos e “cabaças” – assim como os *Xetá* tinham suas cabaças, isto é, o *porungo*, a única espécie vegetal que cultivavam (plantavam) e que carregavam consigo nas mudanças de



acampamento, para plantarem nos locais onde instalavam aldeias, em áreas próximas às casas (C. Silva, 1998:131).

Quanto ao termo *kuruton*, *curuton* (ou ainda, *curutó*), é registrada nos *Diccionarios Kainjgang-Portuguez e Portuguez-Kainjgang*, consolidados por Frei Monsueto de Floriania, publicados na Revista do Museu Paulista em 1920, uma das acepções de *kuru* como “Uma tribú de Kaingáng que não usa de nenhum vestido” (Floriania, 1920:72). A ideia de que sua melhor tradução não seria o literal “sem curú” (porque *curu* é o tecido usado pelos kaingang como vestimenta; *ton* é o termo que designa falta, ausência), mas que poderia ser entendido como “escravo fugido”, é dada por Juracilda Veiga, que trabalha com a hipótese de que os *curuton* tenham sido “assimilados” pelos Kaingang, não por casamento, mas por “escravização” (cf. Veiga, 1994; Portal Kaingang), visto ter Ihering (1895) notado que a conotação depreciativa que o termo pode ter, já que os “Coroados” referiam-se aos Oti-Xavante de São Paulo por “*Curuton*, que quer dizer nú, sem camisa e, talvez, figurativamente, sem morada, vagabundo”.

Num plano relacional que extrapola as metades exogâmicas kaingang Kamé e Kaíru, pela história do dilúvio universal vislumbram-se as relações políticas entre os Kaingang e os *Curuton*. É nesse sentido que se concluiu que esta narrativa, em sua versão kaingang, aponta para as relações entre “dominantes e fugitivos”, como é o caso dos *curuton*, estabelecida aí tanto uma relação de desigualdade hierárquica quanto uma justificativa para a perseguição dos *curuton* pelos Kaingang (Pinheiro, 1999:43). “Dividida a terra entre os grupos, foram destinadas aos Kaingang, Kamé e Caiurucrês as partes altas. Aos *Curutons*, preguiçosos e fugitivos, restaram as terras baixas” (Pinheiro, 1999:44, grifos meus). Em termos de alto e baixo, então, a narrativa do dilúvio “justifica etnocentricamente” entre os Kaingang uma suposta “superioridade em relação aos *Curutons*” (Pinheiro, 1999:44; 2016:121-3, grifos meus).

Embora hoje em relações relativamente pacíficas e estabilizadas com outros *índios*, de modo tal que tais acontecimentos não são sequer evocados. A inimizade entre iguais, ou, como diz Dival em sua igreja, entre os *irmãos*, não é tolerada, sendo duramente repreendida. Persiste ainda, contudo, uma rivalidade, e esta projeta-se ao futuro: trata-se de pendências históricas dos Xetá com os *brancos* – que em breve a encontraremos.

**III**  
**JUSTIÇA Futuro do pretérito**

## Igreja, entre o passado e o futuro . Capítulo 5

“Ora, a certeza adquiri de que no Hades, realmente, se encontram  
Almas e imagens dos vivos, privados, contudo,  
De alento”  
Aquilhes, no Hades, na *Iliada* de Homero (Il. XXIII, vv. 103-104)

A igreja se revelou um ambiente privilegiado à percepção de um *lado* Xetá na *reserva*. Para designar quem eram os fiéis, Dival os nomeou *nosso pessoal* e *parentada*. A vida religiosa, de fato, extrapola as atividades congregacionais do templo, mas ali que uma coletividade xetá se mostra, unida por um vínculo que é simultaneamente de parentesco (*nosso pessoal*, *parentada*) e religioso (*irmãos* – de fé).

Nos *cantos* e *pregações* no templo é possível entrever o algum futuro. Este capítulo centra-se nestas imagens. Aqui, retomarei dois cultos em que estive, enfatizando, num primeiro momento, a liturgia, e, depois, percorrer o discurso do *pastor* Dival, abordando mais detidamente o teor moral da pregação na igreja.

Em São Jerônimo contam quatro igrejas, todas evangélicas. Só não são cinco, porque uma delas, católica, localizada na *Sede*, próxima ao posto de saúde e da escola, além de ter pouca adesão dos moradores, embora haja quem a frequente, ruiu: a construção de madeira, anos atrás foi condenada por perigo de desabamento, até que, ano passado, este dia chegou.

O serviço religioso é designado *culto*. Distingue-se o *culto* de outras práticas religiosas por ser realizado no interior do templo, a partir de um *script* (liturgia) e sob os auspícios da autoridade *titular* da Igreja. Dival é o pastor *titular*, e dona Fátima, sua esposa, é a *missionária*, figuras que exercem autoridade e liderança nos trabalhos religiosos. Para além do *culto*, há outras diversas práticas, como as *reuniões*, as *vigílias de oração* no mato.

Fazer (manter-se em) *orações*, assim como cantar *hinos*, são atividades que vi serem praticadas em maior frequência pelas mulheres, embora não lhes sejam atribuições exclusivas. As *orações* podem ser realizadas em qualquer circunstância, podendo-se falar diretamente com *deus* sem mediação. Os *hinos* também podem ser ouvidos a qualquer hora – não raro, estão soando nos rádios das casas, compondo o som ambiente, sem força congregacional.

## *Culto, 1: 'Ó, que saudosa lembrança!' . 5.1*

O *culto* estava marcado às 16h.

O templo da Igreja Assembleia de Deus (Indígena), fica na parte alta da TI, na mesma porção onde estão as casas das famílias Xetá. De longe era possível ouvir o *gospel* que ecoava em volume altíssimo desde seus alto-falantes: vozes femininas propagavam-se, difundindo mensagens cantadas de fé e avisando, a quem interessar pudesse: hoje é dia de *culto*. O estilo sertanejo, predominante ali, ornava, com todo o resto, à composição de uma paisagem “pioneira”<sup>152</sup>.

Encontrei Dival postado à porta da igreja, como quem espera a chegada de mais gente.

Sentamos. Momentos de silêncio. O semblante de Dival é, para mim, ao mesmo tempo, de quem se esforça para arranjar assunto, e sereno, como se já tivesse iniciado suas orações em mente; as conversas, parece, vinham nos intervalos das frases da prece. De súbito, sacou o celular: ‘– Olha, esse é o nosso *peçoal*. Esse é um dos encontros de que te falei’. “– É muita gente, hein?!”, disse eu, tentando incentivá-lo a falar mais. Mostrou-me mais fotos, do *peçoal* em Umuarama, suas tias Tiguá e Tiguazinha, e seus respectivos filhos, a *sobrinhada*<sup>153</sup>.

A foto em Umuarama (isto é, no município de Douradina, região de Umuarama) foi feita na última viagem que ele, Claudemir e Zézão fizeram para averiguar o andamento do processo demarcatório junto à Procuradoria Regional do MPF em Umuarama e, na ocasião, aproveitaram para visitar as parentes; Angelita e Maicon, seus *parceiros*, os acompanharam e estão na foto. No encontro da TI fotografado, era tanta gente, que mal cabiam sob o toldo de lona azul, local ordinário onde Dival estaciona seu carro. Nessas ocasiões em que a(s) família(s) está(ão) reunida(s), tiram-se fotos, no estilo “retrato de família”: todos posicionam-se de frente, com as crianças (filhos, sobrinhos e netos) geralmente à frente, dando movimento no primeiro plano. Parte dessa ‘gentarada’ eu conheceria minutos depois ali na Assembleia.

A construção consiste num bloco retangular de alvenaria, com janelas quadradas nas

---

152 O termo “música gospel” agrupa uma variedade de estilos musicais (rock, rap, samba, funk, sertanejo, pentecostal, congregacional etc.), contribuindo, a despeito da diversidade da produção musical, à uma tentativa de estabilização de uma “identidade evangélica” e da ideia de “unidade entre os cristãos”. No âmbito do mercado de bens culturais, deste modo, *música gospel* passa a operar como um gênero musical, e os diversos estilos como “subgêneros” (cf. Bandeira, 2017).

153 *Sobrinhada* designa o plural de sobrinhos.

laterais e um pequeno pórtico quadrado sustentado por duas colunas. A parede frontal projeta-se, acima do pórtico, para o alto, para o céu, para Deus, ostentando um letreiro “Assembleia de Deus”, que está apenas meio aparente sob a tinta que aparentemente lhe passaram por cima. Portas de madeira marrom esbranquiçada escancaram-se, sedentas de que mais fieis entrem por elas. O assoalho de cerâmica marrom, brilhante, impecável, por incrível mistério, não acumulava a terra que abunda do lado de fora à porta – e não há pano de chão ou tapete à porta. No interior, as paredes são azuis, bem como os bancos da fileira à esquerda e a toalha que se precipita por sobre o púlpito. À direita, cadeiras brancas de plástico; à esquerda, bancos azuis de madeira; no centro, um corredor, que faz uma faixa da porta ao altar, sem obstáculos – à exceção de crianças que correm e rolam pelo chão, entediadas de estarem ali fazendo nada. Ladeando o altar, duas duplas de arco-e-flecha pequenos e um *maraká*. Afinal, é a Assembleia de Deus indígena.

À direita, foram tomando assento as pessoas; um homem (o único), de terno, chega trazendo a filha, criança pequena, e senta-se num banco à esquerda. Já haviam passado 5 ou 10 minutos do horário oficial do *culto*, e, à chegada deste homem, Dival, como quem se lembra estar atrasado, levanta-se e apruma-se, seguindo para o altar, enquanto me dizia: '– Bom, vamos orar um pouco. Fique à vontade. Beba mais água'. Agradei, bebi. Com a saída de Dival, eu era o único homem (dos dois presentes), sentado do lado direito, onde estavam as mulheres com suas crianças. Passei para os bancos azuis à esquerda.

\*

A prece. Dival se ajoelha no altar, apoiando os cotovelos sobre uma das cadeiras (de madeira e com estofado de veludo vermelho), de costas para a audiência – falando com Deus em uma meia intimidade, já que, de quando em quando, projetava sua voz de modo que fosse ouvida no templo – e que as pessoas, dispersas, entendessem que chegara a hora de entrar em contato com o Senhor. Neste momento, o clima do lugar mudou: as mulheres, ajoelhadas no chão, apoiadas nas cadeiras por cotovelos e cabeça, ora com olhos fechados, ora olhando para mim, ora tateando o *touchscreen* do celular, soltavam um 'Glória a Deus!', 'Aleluia, Jesus!', e suas vozes iam-se intercalando; traquinagens infantis não eram mais aceitas, as mães

glorificavam a Deus e repreendiam seus filhos a um só tempo<sup>154</sup>.

'Soberano Deus, e eterno Pai...', o pastor Dival iniciava, ao microfone, uma oração que era, esta, sim, de tipo coletivo, digamos. A partir daí, a congregação seria guiada pela sua voz, e pelo trajeto de sua prece, que ecoava sozinha – já que era impossível ver o emissor, coberto pelo púlpito. De repente, começava a carregar os “s”, à moda dos pastores cariocas do rádio e da TV. Estamos diante de um autêntico pastor evangélico neopentecostal.

Inicia com os agradecimentos: pela própria vida, pela sua família, pelas bênçãos, 'pelo Senhor ter nos mantido até aqui', pela vida dos parentes, e pela oportunidade de, mais uma vez, prostrarmo-nos diante d'Ele, em sua Casa, para ouvir a Sua Palavra. Pede perdão por suas falhas, por eventual inobservância dos Seus mandamentos. Pede livramento dos vícios do cigarro, da bebida e das prostituições. Intercede em favor daqueles nos hospitais e todos aqueles que precisam da Sua Palavra, das Suas bênçãos, inclusive os da Reserva, 'Que o Senhor salve mais vidas nessa *Reserva*, e em outras, em que ainda não chegou a Sua Palavra'. Roga por bênçãos e proteção para sua família, citando nominalmente inúmeros parentes, ali, em Umuarama, em Curitiba; pelas igrejas, da TI e as outras, que fazem 'o mesmo *trabalho*', bem como pelos *irmãos e parceiros*, onde é que estivessem, no Paraná, no Paraguai, na Argentina, no Peru, no Nordeste (do Brasil), em São Paulo, Curitiba (PR), a Angelita em Maringá...

Passados uns 20 minutos de falação com Deus, as orações da audiência vão esmorecendo concorrentemente à voz condutora, cujo sinal de finalização foi um grave '– Receba esses poucos minutos de oração / Nos dê uma palavra de conforto...'. Passam-se aos *hinos*.

Os hinos. A música é uma das atividades da igreja realizada/executada quase exclusivamente pelas mulheres, desde a operação dos equipamentos de som ao canto de *hinos* e *louvores*, que podem ser livremente escolhido, da *Harpa Cristã* e de álbuns gravados do mercado de música *gospel*, podendo ser entoados individualmente ou em grupo<sup>155</sup>. Instrumento musical, além da aparelhagem e CDs-playback, havia um a guitarra, que em um dos dias foi quase tocada por um jovem rapaz – na ocasião, a cantora não o aguardava encontrar a tonalidade, partindo sem ele, que tocava notas aleatoriamente.

---

154 O que eu faria? Abaixaria a cabeça, como se deve fazer, ou manteria os olhos rodeando – e, pior, patrulhando as orações alheias, cujos conteúdos, evidentemente, eram de meu interesse. Caderno à mão, entre as pernas, quando achava que ninguém me olhava, anotava. teria de ser assim.

Dos *cultos*, ou *trabalhos*, de que participei, os momentos de *louvor* e *adoração* foram os mais longos, podendo durar – mesmo considerando as orações realizadas entre alguns blocos – cerca de duas horas, e mais da metade do tempo de *culto*.

Uma após a outra, cada qual com seu porta-CDs na bolsa, as *irmãs* chegavam-se ao altar com um CD (playback) '– Saúdo a Igreja com a paz do Senhor', inicialmente após assumirem o microfone e '*Agradeço a oportunidade, em nome de Jesus*', ao final, sempre diziam. Verônica, a filha de Dival que opera a parafernália de som, soltava os *playbacks*, e as *irmãs*, a voz. Cantaram também as *irmãs* do Círculo de Oração “Raio de Fogo”, liderado pela missionária Fátima, e o Grupo de Jovens, este último o único misto de rapazes e moças.

Hinários à mão, postura ereta (sentados), gargantas à postos, Odaíza, filha de Dival e Fátima, cantou *Saudosa Lembrança* (n. 2 da *Harpa Cristã*):

1        Ó, que saudosa lembrança  
          tenho de ti, ó, Sião!  
          Terra que eu tanto amo,  
          que és do meu coração  
          Eu para ti voarei  
          quando o meu Senhor voltar  
          pois Ele foi para os céus  
          e breve vem me buscar

(Coro) Sim, eu porfiarei por essa terra de além;  
          E lá terminarei as muitas lutas de aquém;  
          Lá está meu bom Senhor, ao qual eu desejo ver;  
          Ele é tudo p’ra mim, e sem Ele não posso viver

2        Bela, mui bela, é a esperança,  
          Dos que vigiam por ti,  
          Pois eles recebem força,  
          Que só se encontra ali;  
          Os que procuram chegar  
          Ao teu regaço, ó Sião,

---

155 A *Harpa Cristã* é o hinário oficial das Igrejas Assembleia de Deus (AD). Sua primeira edição, substituindo o *Hinário Salmos e Hinos*, de maior difusão entre as igrejas cristãs, é de 1922, feita pela AD em Recife (PE), sendo progressivamente aumentada. Sua primeira edição com letra e música começou a ser elaborada em 1937, tendo sido todas revisadas em 1979, e somando, atualmente, cerca de 600 *hinos*. Ao longo do tempo, a *Harpa Cristã* extrapolou os limites da AD, ganhando ampla difusão nas diferentes denominações evangélicas pentecostais brasileiras. (cf. Portal da Casa Publicadora das Assembleias de Deus - CPAD. Disponível em <<http://www.harpacrista.com.br/historia.php?i=1>>, acesso em 2 jul. 2018). As versões aqui utilizadas são aquelas registradas em *Harpa Cristã Brasileira – Hinos oficiais das Igrejas Assembleia de Deus*. Disponível em <<https://harpacrista.org>>, acesso em 2 jul. 2018. Na página “Sobre” do referido *site*, seu autor identifica-se apenas por “o principal pecador”, “escravo de Jesus”, “miserável”, num texto baseado nas passagens bíblicas de I Timóteo 1:15, Filipenses 1:1, Romanos 7:24, João 1:12 e Romanos 5:8.

Livres serão de pecar  
E de toda a tentação.

- 3 Diz a Sagrada Escritura  
Que são formosos os pés  
Daqueles que boas novas  
Levam para os infiéis;  
E, se tão belo é falar  
Dessas grandezas, aqui,  
Que não será o gozar  
A graça que existe ali

A leitura da *Palavra* (Bíblia). Terminada a canção, o dirigente dirige-se novamente à congregação. Em pé, a seu pedido, e com Bíblias abertas, a jovem convidada e designada para a leitura postava-se no altar, e, logo após ela, *irmãs* em desde suas cadeiras intercalavam, numa espécie de jogral, os versículos do Salmo 100:

1. Aclamem o Senhor todos os habitantes da terra!
2. Prestem culto ao Senhor com alegria; entrem na sua presença com cânticos alegres.
3. Reconheçam que ele é o nosso Deus. Ele nos fez e somos dele: somos o seu povo, e rebanho do seu pastoreio.
4. Entrem por suas portas com ações de graças, e em seus átrios, com louvor; dêem-lhe graças e bendigam o seu nome.
5. Pois o Senhor é bom e o seu amor leal é eterno; a sua fidelidade permanece por todas as gerações.

Oração em agradecimento à *palavra*. Dival faz outra oração, esta 'em agradecimento à palavra dada'. E voltamos aos *hinos*. Antes de cantarem as donas Marina e Fátima, Odaíza, filha desta última e Dival, cantou *Em tua presença*<sup>156</sup>:

Existe um lugar  
Onde não vou chorar  
Lá não existe a dor  
Tristeza não haverá  
Diante do trono  
Com os anjos vou cantar  
Num coral todo de branco  
Para sempre adorar  
(...)

A esta altura, eram passadas já quase duas horas... E, após a cantoria (eu não sabia que

---

156 *Em tua presença*, letra de Laércio Jr., interpretada por Giselli Cristina no álbum *Em tua presença*, 2006.



viria mais...), Dival toma a palavra e, de abrupto, apresentou-me à congregação: '– Este é o Rafael, nosso visitante, lá de Curitiba – é isso, Rafael? Pois, ele está aqui com nós, vai fazer um *trabalho* com a gente aqui, então, seja bem-vindo (...)’... levantando a mão direita, espalmada para frente, proferiu: '– E a Igreja diz...', 'Visitante, seja bem vindo! E volte sempre', disseram todos, em uníssono. Constrangido, agradei apenas com um aceno de cabeça, sem olhar muito para os lados, quando então, *hinos* foram entoados novamente.

Os *hinos* ou *louvores* que vem aqui destacados são aqueles que ou ostentam imagens de futuro – como aquelas metaforizadas em Sião – e outras de conteúdo motivacional, tratando da vida, suas dores e expectativas de vitória no futuro.

*O crente e a palmeira*<sup>157</sup> e *Folha Seca*, os *louvores* cantados pelas *irmãs* (de sangue e 'em Cristo') Benedita e Zenilda, respectivamente, tinham em comum suas letras baseadas em comparações, um entre o “crente” e a “palmeira” (e com a ovelha), outro entre a “vida do homem sem Deus” com a “folha seca caída no chão”.

No primeiro caso, fala-se que na vida do crente “a luta é constante em seu caminhar”, até o ponto em que “o inimigo diz para ele desistir”, quando, então, Jesus confirma a sua presença junto a ele, dizendo-lhe “meu filho, eu estou aqui”; no meio do mar, a condição de vitória para o crente é Jesus ser o “piloto” do barco, e o crente, este deveria fazer como a palmeira, que

“(…)  
quando o vento vem  
Ele arrasta tudo e ela vai também  
Mas quando ele passa, ela se levanta e canta vitória”

Na Bíblia, a comparação entre o “crente” e a palmeira está no livro de *Salmos*. “O justo florescerá como a palmeira”, diz um salmo atribuído ao Rei Davi.

Entre as diversas qualidades da palmeira, embora o texto Bíblico enfatize a sua fertilidade (a palmeira, de fato, pode produzir flores e frutos normalmente por até cem anos), o *louvor* enfatiza a sua adaptabilidade e resistência à adversidade. A resistência da palmeira a grandes tempestades é atestada na história Xetá, na história do dilúvio – devastada a terra pelo

---

157 *O crente e a palmeira* (versão de Eliane Fernandes, letra de Esteves Jacinto, álbum *Valeu a pena esperar*, 2012)

que antigamente se chamava *aÿu adjo*, “água grande”, e hoje preferem traduzir por *dilúvio*<sup>158</sup>, quando o(s) único(s) sobrevivente(s) salvaram-se agarrados a palmeiras, estas também das únicas espécies vegetais que resistiram à devastação pela água).

O segundo *louvor*, primeiro em voz masculina (e que não era *playback*), sobre a qual Zenilda cantou sobrepondo sua voz à do vocalista, compara a vida do homem sem Deus à uma folha seca caída no chão, suscetível ao movimento e à direção do vento, sendo seus dias “turbados, sem consolação”, e que desta maneira, “pobre miserável, só pensa em pecar”. Finaliza dizendo que:

“(…)  
Já fui um perdido pelo mundo a fora  
Eu não tinha paz, nem consolação  
Cheio de problemas, tão desanimado  
Meu viver tristonho, triste solidão  
Hoje sou um crente, já não vivo ao léu  
Tenho o meu caminho que vai pra Sião  
Assim vou cantando, almejando ao céu  
Já não sou uma folha caída no chão”

Nos dois casos, ser um “perdido” – viver “ao léu” –, contrariamente a ter um caminho, ou ter Jesus como guia – “Ele é o piloto e quando guia o barco o crente tem vitória” e “Tenho o meu caminho que vai para Sião”.

Finalizando-se, finalmente, o momento de *louvor e adoração*, dona Fátima conduz a Igreja numa oração preparatória à Palavra, constando de sua lista desta vez a mim e minha família.

A *pregação*. E, então, a palavra é concedida à Rosângela, que subiu ao altar, tomando o microfone e abrindo a Bíblia em I João, capítulo 5, 'a história do coxo no tanque das águas que o anjo agitava', sua primeira parte. Ao início da palavra um fundo musical, piano instrumental, soava (como ocorre nas pregações de programa de rádio e TV).

Jesus havia ido a uma festa dos judeus em Jerusalém, onde, perto da porta das Ovelhas havia um tanque chamado Betesda, circundado por cinco entradas, onde costumavam ficar grande número de pessoas “doentes e inválidas: cegos, mancos e paralíticos” que aguardavam

---

158 Dival insiste que a *história* traduzida pelos antropólogos e linguistas como “mito da Água Grande” seja denominado de *dilúvio*. Em relação ao título anterior, Dival se pergunta o porquê de o termo *aÿu adjo* ter traduzido tão ao pé da letra, se a palavra *dilúvio* já existia, registrada na Bíblia, por exemplo, e que, segundo ele, refere-se ao mesmo fenômeno.

ali o anjo do Senhor que agitava as águas vez em quando e que curava a primeira pessoa a nelas entrar. Uma das pessoas ali era um homem paraplégico há trinta e oito anos, e, vendo-o Jesus, perguntou-lhe se gostaria de ser curado, ao que explicou-lhe o homem que não tinha quem o ajudasse, nunca conseguindo, por isso, alcançar as águas agitadas antes que o fizessem antes dele. Jesus, então, disse-lhe “Levante-se! Pegue tua maca e ande”, levantando-se ele imediatamente, completamente curado (...).

Rosângela lembrava à congregação que nesta passagem bíblica, Jesus estava 'no meio do movimento do povo', e que em seu redor estava 'cheio de gente, como estamos aqui' (o templo relativamente vazio contrastava com as palavras da pregadora). O teor da curta *palavra* dada era, fundamentalmente, de exortação, advertindo sobre permanecer junto a Deus, não abandonar os seus caminhos e sua Palavra, não deixar de ir à sua igreja.

Terminada a *pregação*, Dival reassume, reafirmando as palavras de Rosângela, complementando-as com outro texto, Mateus 24, em que Jesus, reunido com seus discípulos no monte das Oliveiras, lhes fala sobre o fim dos tempos. 'Esta terra que pisamos, estamos de passagem', alertava Dival, parafraseando o versículo em que Jesus assevera que “O céu e a terra passarão, mas minhas palavras não passarão” (Mateus, 24:35, NVI).

Os pedidos de *oração*. Finalmente, Dival conduziria os pedidos de oração que haviam sido depositados. Até o altar havia chegado um (único) pedido de oração, em favor de uma mulher doente, que não se soube quem era e do que sofria; mas o Senhor tudo sabe, e, com certeza, irá curá-la independente do que for, assim orou Dival, acompanhado de '*Glórias a Deus!*' e '*Aleluias, Jesus!*' que as mulheres lhe mandavam de volta.

Após a *pregação* são dados os recados finais – agenda da igreja e de encontros de seus grupos internos –, a congregação é cumprimentada em despedida com '*(a) Paz do Senhor*', e fim. Surpreendi-me com o término mais ou menos abrupto da reunião e, principalmente, porque não terem sido pedidos oferta ou dízimo; as moedas que levava na bolsa para esta hora – lembro-me bem da minha adolescência, quando não ter o que ofertar era causa de profundo constrangimento diante dos irmãos... – voltaram, bem guardadas, e viraram um sorvete no dia seguinte (foi num outro culto que, antes de ir cantar, uma velha senhora depositou moedas tilintantes em uma caixa – uma caixa de sapato encapada com papel preto – à direita do altar, quando, então, descobri onde estava o gazofilácio e que as ofertas tinham um caráter absolutamente voluntário, não sendo pedidas pelo preletor em momento algum).

Ao final dos *cultos* são distribuídas balas às crianças, já impacientes por este momento. Num desses dias, enquanto, à porta, Dival e eu também chupávamos balas – 'para adoçar um pouco, né?', ele dizia – ele me esclarecia: 'Esse *pessoal* aqui, é tudo do nosso *pessoal*, é tudo da *família*'.

## ***Culto, 2 . 'Nessa Terra, estamos de passagem. Nosso descanso eterno não será aqui' . 5.2***

Era sábado e o culto estava marcado para às 19h. Deduzi que dessa vez a congregação se reuniria no templo pelo tempo quente e de sol ardente – três dias antes, havia ido até à Igreja, conforme combinado, encontrando-a fechada, ao que Benedita, que passava de moto por ali naquele instante, avisou-me que em dia de chuva não há culto, pois forma-se muito barro, e é difícil para quem vem de longe.

Naqueles dias, o governo federal havia criado no Ministério da Justiça e Cidadania um Grupo Técnico Especializado (GTE) que atuasse junto ao gabinete do ministro para decidir sobre os processos de demarcação de terras indígenas executados pela Funai, e houve uma apreensão geral quanto à medida<sup>159</sup>. Neste momento, uma coalisão de autoridades intercedeu ao Ministério da Justiça para que fosse publicada a Portaria Declaratória da TI Herarekã Xetá<sup>160</sup>.

Logo chega Dival de terno azul, sozinho, para abrir o templo (provavelmente André, seu filho, que passava subindo de moto e me vira subindo, e confirmou que naquele dia haveria, sim, reunião, avisou a Dival que eu já estava lá, sentado à porta, e este adiantou a sua chegada).

Antes do culto, conversamos. Consideramos as últimas ações do governo que poderiam prejudicar a demarcação da TI, e cogitamos uma mudança de estratégia,

---

159 Portaria n. 68 de 14 jan 2017 *Cria no âmbito do Ministério da Justiça e Cidadania o Grupo Técnico Especializado - GTE, para fornecer subsídios em assuntos que envolvam demarcação de Terra Indígena*. D.O.U, Seção 1, n. 13, 18. jan. 2017, p. 19. Disponível em <<http://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?data=18/01/2017&jornal=1&pagina=19&totalArquivos=72>> // Portaria n. 80 *Cria Grupo Técnico Especializado - GTE, para auxílio em assuntos relacionados a Terras Indígenas* D.O.U, Seção 1, n. 15, 20. jan. 2017, p. 18. Disponível em <<http://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?jornal=1&pagina=18&data=20/01/2017>>, acesso em 2 jul. 2018.

160 A carta foi assinada por José Gregóri, Paulo Vannucchi, Paulo Sérgio Pinheiro, ex-ministros de Direitos Humanos, Maria Rita Kehl, psicanalista e ex-membro da CNV e Manuela Carneiro da Cunha, antropóloga.

consensuando a ideia de propor uma Ação Civil Pública indenizatória em vez de um Requerimento de Anistia, mas contemplando este também nos pedidos da ACP. '- Ah, aí sim, rapaz!', Dival bradou, quase saltando, colocando o paletó sobre um banco, esfregando as mãos, e dedicando-me a mais intensa atenção; isso, sim, e não um requerimento de Anistia, para cuja proposta respondia sempre sem muita fé. O culto começaria com meia hora de atraso – já era tradição do *peçoal*, disse-me o pastor – então poderia falar sobre o plano à vontade.

Conforme o pessoal foi chegando, Dival conduziu-me à lateral externa do templo, sinalizando para quem quisesse ver que nossa conversa seria particular. Analisando as mudanças em curso na política indigenista pós-golpe de 2016, disse-me, novamente, com todas as letras saber que uma indenização lhes era de direito, que há muito pensavam nisso, mas não sabiam por onde começar exatamente. '- Vamos entrar nesse jogo', completou. Para ajustar os pontos, marcamos uma outra conversa, pois o lugar começava a ficar cheio e a privacidade, impossível. Dival reuniria os irmãos, isto é, Claudemir e Zezão, inicialmente, e me avisaria por telefone. Hora de entrar, e começar as orações.

Naquele culto de sábado à noite, embora Dival tenha pregado sobre a necessidade de ser generoso e não ser ganancioso para alcançar a salvação – é a lição da história de Zaqueu –, sua pregação culminou em acontecimentos por vir, com previsões apocalípticas (e, outra vez, como na história da origem dos brancos, os fatos do passado prolongam-se até o futuro).

#### *Zaqueu, o Publicano*

<sup>1</sup>9 Jesus entrou em Jericó, e atravessava a cidade. <sup>2</sup>Havia ali um homem rico chamado Zaqueu, chefe dos publicanos. <sup>3</sup>Ele queria ver quem era Jesus, mas, sendo de pequena estatura, não o conseguia, por causa da multidão. <sup>4</sup>Assim, correu adiante e subiu numa figueira brava para vê-lo, pois Jesus ia passar por ali.

<sup>5</sup>Quando Jesus chegou àquele lugar, olhou para cima e lhe disse: "Zaqueu, desça depressa. Quero ficar em sua casa hoje". <sup>6</sup>Então ele desceu rapidamente e o recebeu com alegria.

<sup>7</sup>Todo o povo viu isso e começou a se queixar: "Ele se hospedou na casa de um 'pecador'".

<sup>8</sup>Mas Zaqueu levantou-se e disse ao Senhor: "Olha, Senhor! Estou dando a metade dos meus bens aos pobres; e se de alguém extorqui alguma coisa, devolvarei quatro vezes mais".

<sup>9</sup>Jesus lhe disse: "Hoje houve salvação nesta casa! Porque este homem também é filho de Abraão". (Evangelho segundo Lucas, 19:1-9, *Bíblia*

No momento em que Dival dizia que chegará o momento em que serão 'perseguidos', retornei imediatamente às suas palavras no Salão Nobre na UFPR – a investida sobre as terras indígenas de que tratava será esta nova forma de perseguição. Esta perseguição, aliás, distingue-se daquela do *tempo dos antigos*, quando eram caçados para tornarem-se escravos, sendo mais próxima a sua imagem da perseguição do *extermínio*, motivada pela ganância pelas suas terras.

Sem mencionar, Dival recorreu à caracterização feita por Jesus, descrita no Evangelho segundo Mateus em seu capítulo 24, o qual ele havia feito uma leitura na congregação na semana anterior. Mais especificamente, *cacique-pastor* parafraseou as palavras de Jesus sobre o “fim dos tempos”. Estas palavras de Jesus registradas em Mateus 24 são explícitas: “Eu lhes asseguro que não passará esta geração até que todas estas coisas aconteçam. Céus e terras passarão, mas as minhas palavras jamais passarão”.

Jesus estava em Jerusalém, após sua entrada triunfal e passagens pelo templo. Como dizia Jesus, os sinais dos fins dos tempos só serão percebidos por aquelas pessoas que estiverem atentas, motivo pelo qual é necessário “vigiar”, isto é, manter-se constantemente alerta a tais sinais.

Dival dizia que os dias de hoje são diferentes dos de Jesus; que não vão ao campo 'levar a Palavra', mas reúnem-se na 'Casa de Deus' para ouvi-la. Do mesmo modo que Jesus havia contemplado o pensamento de Zaqueu, ele contemplava até hoje o de cada um. Que, embora fossem pecadores na face da Terra, eram mas 'arrepentidos', porque haviam passado pelo batismo nas águas ('descemos as águas').

Este é o momento, ele diz, em que 'a palavra de Deus está se cumprindo', e 'o fim dos tempos se aproxima', e só vão entender isso aqueles, como aquela congregação, que estão ouvindo a Palavra de Deus'.

Os *sinais* do fim dos tempos são os terremotos e tremores de terra, furacões e doenças incuráveis à medicina, que já vem ocorrendo.

'Não vai melhorar. Estamos chegando no fim dos tempos. Mas esse é o cumprimento da Palavra de Deus'. Dada esta iminência do cumprimento da profecia de Jesus, os Xetá – e os

---

161 A história de Zaqueu, o publicano, está entre os versículos 1 e 10 do capítulo 19 do Evangelho segundo Lucas. O último versículo (<sup>10</sup>Pois o filho do homem veio buscar e salvar o que estava perdido) não foi lido.

*crentes* – terão de estar preparados, porque passarão a ser perseguidos. Não terão mais o que comer, e só vencerá esta batalha, isto é, só alcançará a salvação, quem seguir a Palavra de Deus. 'A salvação é para a aquele que quer, que busca, que anda no caminho. Muitas vezes, adverte, que quando os *irmãos* percebem que 'a coisa está boa' tendem a esquecer a deus e sua palavra. Mas há um porém: somos nós que devemos decidir, cada um, de que modo quer andar perante Deus'.

Em tom de repreensão, Dival diz que o *inimigo* vem para matar, roubar e destruir. E para isso, ele usa até mesmo os *parentes*, os *irmãos*, para lançar uma má palavra.<sup>162</sup> Finaliza questionando: 'Quem sou eu para julgar vocês?', questiona, mas adverte: é preciso ter cuidado com as *más palavras* e *julgamentos* contra os *irmãos*. E finaliza: 'Se nos mantivermos na ignorância, não alcançaremos o que queremos, aquilo pelo que estamos *lutando*'.

---

162 Na tradição cristã, a figura maligna, antitética a deus e representação do mau, denominado “Lúcifer”, “Satanás”, “Capeta” ou “Diabo” é também denominado “inimigo”. Em 1 Pedro 5:8-9 “Estejam alertas e vigiem. O Diabo, o inimigo de vocês, anda ao redor como leão, rugindo e procurando a quem possa devorar. Resistam-lhe, permanecendo firmes na fé, sabendo que os irmãos que vocês têm em todo o mundo estão passando pelos mesmos sofrimentos”. Efésios 6:11-12: “Vistam toda a armadura de Deus, para poderem ficar firmes contra as ciladas do Diabo, pois a nossa luta não é contra seres humanos, mas contra os poderes e autoridades, contra os dominadores deste mundo de trevas, contra as forças espirituais do mal nas regiões celestiais”.

## A iminência do futuro . Capítulo 6

“Voltar a ser o que era, não vai mais, mas pelo menos não perde toda a cultura”

Claudemir da Silva (Itakã), para a pesquisadora Géssica Santos (2017:123)

RESILIÊNCIA re-si-li-ên-ci:a *substantivo feminino* (Ing)

1. qualidade que apresenta alguns corpos de voltar à forma original; elasticidade

2. resistência: *resiliência às adversidades*

*substantivo feminino*

1. *Física*. Propriedade que alguns corpos apresentam de retornar à forma original após terem sido submetidos a uma deformação elástica

“ (...) uma sociedade que seja arrastada à condição de desunidade e inconsistência funcionais (o que chamamos provisoriamente de disnomia) não morrerá, exceto em casos excepcionalmente raros (...), mas continuará a lutar no sentido de uma eunomia, algo como a saúde social e poderá, enquanto isto, alterar seu tipo estrutural.”

A. R. Radcliffe-Brown, *Sobre o conceito de função em Ciências Sociais* (1935:165)

As epígrafe sugerem a potência da ideia de elasticidade em ciências sociais, estando, contudo, atrelada às noções de função, nos marcos da antropologia social britânica, ou antropologia estrutural-funcionalista<sup>163</sup>. Claudemir reconhece que, no retorno, a condição original alcançada não será necessariamente aquela *antiga* (que existiu no *tempo do mato/passado*), convergindo com algumas reflexões Xetá que sugerem ser concebível a ideia de futuro enquanto passado transformado, possibilitando uma abordagem da noção de “reparação” em outros termos.

A ideia de antecipação não é estranha aos Xetá, ao contrário. Além de previsões enunciadas – como aquela da narrativa da origem/retorno dos *txikãndji* (*brancos*), que finaliza por delimitar um acontecimento no futuro indeterminado e iminente, e a *fala* de teor proférico de Dival que ditou a ruína do ambicioso *povo da cidade* – há outras formas de compreender

---

163 A alcunha é contestada pelo acusado: “Mais de uma vez tenho sido chamado como pertencente a algo chamado Escola Funcional de Antropologia Social, e até mesmo como sendo seu chefe, ou um dos seus chefes. Escola funcional na realidade não existe; é um mito inventado pelo Prof. Malinowski. (...) Dizer que sou 'funcionalista' parece-me nada significar claramente” (Radcliffe-Brown, 1940:169). Já em 1935, Radcliffe-Brown falava sobre “ponto de vista funcionalista” ou “hipótese funcional”, argumentando não ser a hipótese dogmática, mas tão somente a compreensão da possibilidade de haver função.



acontecimentos futuros, na forma de *sinais* ou *avisos*, nos quais é preciso estar alerta para poder percebê-los em suas manifestações sensíveis, sendo preciso neles acreditar.

Neste capítulo tem centralidade acontecimentos do porvir, em suas irrupções, desejos, pautas reivindicatórias, cantos litúrgicos, previsões proféticas e pressentimentos, os chamados *sinais*, mediante uma curta incursão por algumas imagens do futuro em discursos religiosos litúrgicos, as *pregações* ou a *palavra*, e cotidianos, bem como nas *falas* da *luta*, especificamente a *luta* pela terra, com atenção, de um lado, aos elementos em que caracterizam, e assim distinguem, os tempos, e de outro, as implicações dos distintos tempos uns nos outros.

Os contextos de enunciação das *falas*, sejam *pregações* (litúrgicas), sejam *falas* da *luta*, chamam à atenção por seu aspecto ritual(izado): *cultos*, reuniões de trabalho, palestras, audiências públicas, oitivas/depoimentos, filmes documentários, entrevistas, pesquisas científicas, negociações, manifestações políticas, eventos culturais – todas essas situações em que a história Xetá é a matéria (no sentido ambíguo de matéria[-prima], análogo ao que possa haver o termo “objeto”, como “assunto” e “coisa”; *subject* e *material raw*), impondo-se a memória diapasão das relações. A realidade do (quase) *extermínio*, que resta sempre como resíduo irreduzível nestes momentos, dotam, carregam, estes momentos de um valor emocional, inevitavelmente incômoda, embora sempre com muita altivez, alguma alergia e por parte de todos os *outros* uma grande deferência.

“Implicação” é o termo que utilizo para pontuar a ação dos fatos futuros – cf. Tarde, [1901]2007 à epígrafe do Cap. Formas e estratégias etnográficas), isto é, experimentar uma inversão de perspectiva na teoria de causalidade da filosofia do tempo e da história do Ocidente, determinando o presente, e mesmo o passado, ao futuro, a partir da filosofia da história Xetá. Não afirmo que esta seja a inversão simétrica de como pensam os historiadores e as pessoas em geral, trata-se, tão somente, de considerar o futuro objeto passível de etnografia da *luta*, a expressão objetiva de um movimento.

C. Silva (1998:18-9) já havia percebido, analisando as histórias de vida e as *histórias* narradas pelos sobreviventes, que elas por vezes, em certo sentido, se misturavam “complementam-se e intrecruzam-se”, tipificando-as: 1) histórias que nossa gente contava (compreendida como as histórias dos antigos), 2) histórias das experiências vividas na aldeia junto à sociedade (que compreendem os episódios e atividades do cotidiano, o jeito de ser do

grupo, as relações internas, os acontecimentos do contato, etc.), 3) histórias que ocorreram após as suas saídas de junto do grupo (os impactos e consequências do contato), cada uma envolvendo uma temporalidade específica; são as de tipo 1 e 2 que se “complementam e intrecruzam-se” – remarque-se, dadas as pretensões da autora, dos dois termos sobressair o primeiro, pelo qual foi possível criar uma grande narrativa, com ênfase nos aspectos da coesão, da totalidade e da factualidade, isto é, mesmo os “intrecruzamentos” redundavam, parece, em complementariedade (de conteúdos) ou atestavam a dimensão veritativa da memória, por extensão à lembrança.

Pergunto-me por quê as histórias de tipo 3 não se “intrecruzariam”. A resposta, talvez, seja o impacto do *extermínio* e da “dispersão” (*extravio*) no pensamento antropológico sobre os Xetá no século XX (de V. Kozák e L. Fernandes na década de 1950 à C. Silva nos anos 2000), que a leva a atrelar a “extinção” de um “povo” à de uma “historicidade” uniforme, como se as histórias de vida no *tempo das reserva(s)* fossem idiossincráticas. Hoje, quando Dival narra, ou coletivos representam em filme, as *histórias*, há cruzamentos que aí se dão, cujas implicações (literalmente inserções do tempo) fazem com que passado e presente sejam atualizados no mesmo ato, como no *filme* representando o *ritual* ou *festa de beberagem e cantoria*, gravado em uma *aldeia* ou *vilinha* (ou também '*coloniazinha deles*') cenográfica, em que os rapazes neófitos são conduzidos, na cerimônia, pelo *líder* Claudemir, à frente, postado à porta da *tapuy apoeng* (casa grande) de pequenas dimensões e portando machado de pedra – emulação de imagens rituais *do mato* numa performance que informa a política da *reserva*.

Se entre os Piaroa (Overing, 1995) o xamanismo realiza a comunicação entre mundos concomitantemente existentes, aqui, estas conformações da história – como diria Balkenhol (2014), “*giving the past a material form*” [“dar (uma) forma material ao passado”] – possibilitam o acesso a diferentes realidades a um só ato<sup>164</sup>.

---

164 Balkenhol não se dedica às implicações futuras das experiências da memória, não obstante trabalhe desde uma perspectiva processual, o que, no fim, apesar de garantir um lugar ao futuro, este ainda é inexistente, e, se existente, inerte.

## Dizer é fazer: narrar a violência, cantar o futuro<sup>165</sup> . 6.1

A *fala* é um tipo específico de discurso (público), geralmente realizado para uma audiência, e a mensagem que veicula é dotada de eficácia; o ato da *fala*, inclusive, é designado por “fazer uma *fala*”. Na *fala*, a linguagem, assim como as coisas trocadas no *potlatch*, não é inerte, sendo justamente os contextos em que se dão que a distinguem da fala ordinária<sup>166</sup>. Os contextos em que ocorrem as chamam à atenção pelo seu aspecto ritual(izado): mesas redondas, audiências públicas, oitivas, filmes documentais, pesquisas acadêmicas, reuniões (seja de *trabalho*, seja de negociação), manifestações políticas, liturgia do templo.

Nas *lutas*, a *fala* é uma das atribuições, ou um dos *trabalhos* realizados pelas *lideranças* xetá; ser um guardião da memória não significa ser simplesmente “depositário” de um conhecimento (lembranças do passado, por exemplo), mas de, aonde quer que seja chamado, ir contar a história, *trabalhar* em sua pesquisa e registro (em livros, filmes, documentos). As *falas* da *luta* são, em geral, direcionadas a interlocutores não-indígenas, e são marcadas pela intenção de convencimento, propriamente estabelecer a verdade, sendo, por isso, uma forma de expansão da perspectiva Xetá em termos de reconhecimento histórico. Elas pretendem fazer memória: 'Eu gostaria que vocês colocassem na mente, e até mesmo em documentário (...)', dizia Claudemir na audiência do Senado Federal. No caso da doutrinação religiosa, trata-se de conformar certo tipo de conduta que garantirá a vida – isto é, a continuidade da força – nas adversidades que estão previstas, não sucumbir a perseguições e, finalmente, ter condições de salvar-se do fim dos tempos<sup>167</sup>.

Em suas *falas* a violência é uma espécie de *incipit*. O *extermínio* dos xetá de Serra dos Dourados é uma verdade e uma mentira. Verdade, porque os *brancos* os exterminaram de fato; mentira, porque, hoje, a sua suposta "extinção" é usada por seus *rivals* como argumento para impedi-los de retomar a posse de suas terras. E, quando não podem mais negar-lhes a existência (algo, aliás que nenhum antropólogo é capaz de fazer, na medida em que os xetá dão provas de vida por si mesmos), os *rivals* negam-lhe a autoctonia: acusam-lhes de terem

165 Empréstimo do título do livro de J. Austin *Quando Dizer é Fazer*.

166 Cf. *Ensaio sobre a dívida – forma e razão da troca nas sociedades arcaicas* (Mauss, [1925]2003).

167 O emprego do termo doutrinação aqui é vernacular, de “doutrina” enquanto “conjunto de princípios que servem de base aos sistemas políticos, religiosos ou filosóficos” (F. Borba [Org.], 2004:455), sem nenhuma conotação depreciativa.

vindo de Mato Grosso do Sul, do Paraguai, enfim, de qualquer outro lugar que não aquele que reivindicam lhes serem devolvidas suas terras.

Nos discursos religiosos, as *pregações* (estas fundamentadas nos textos bíblicos), as mensagens (seus conteúdos proposicionais), fundamentalmente de ordem moral, são emitidas por meio de parábolas ou histórias em que se pretende também convencer ou repreender, corrigir, admoestar.

De um certo conjunto de *falas de luta e pregações*, focalizo as que tratam do futuro, mais especificamente, explorando o seu teor moral, expresso nas considerações sobre as repercussões das atitudes e condutas pessoais no presente como consequência em acontecimentos por vir. Umas e outras, na medida em que expressam a ação dos xetá em termos de finalidade, expõem, como na expressão de Gabriel Tarde, a “ação dos fatos futuros” que o termo *luta* é capaz de expressar em sua força.

Para considerar as coisas como tal, convém compreender, como os filósofos da linguagem John Austin e John Searle, inspirados por Wittgenstein, a linguagem como uma forma de ação, e que há diversos tipos de ação humana que se realizam através da linguagem, ou pela palavra. Contestando a ideia de que o significado literal possa ser definido como o significado que uma sentença tenha independentemente de qualquer contexto – o chamado “contexto zero” ou contexto “nulo” –, Searle argumenta que tal significado só se aplica a uma “base comum de pressupostos e práticas que não são, elas próprias, representadas como partes do significado literal”, mas que garantem a comunicação (Searle, [1979]2002:XV, 184). Trata-se, portanto, de não permanecer no nível das palavras, mas no âmago de sua intenção, sua “força ilocucionária”, nos termos de Searle ([1979]2002), aquilo que se pretende transmitir com o que efetivamente se fala e aquilo que se pretende realizar no mundo por meio de palavras e sentenças<sup>168</sup>.

Alcida Ramos (1988), ao transcrever e analisar os discursos públicos (“pronunciamentos”, “falas”) de três “líderes indígenas” do “movimento indígena” (gerador de “uma comunidade ligada por reivindicações semelhantes advindas de vicissitudes”) que entra em ascensão na década de 1970, as “falas” de Augusto Paulino (Krenak, Minas Gerais),

---

168 Austin, inicialmente, havia distinguido dois tipos de enunciado, os “constativos” e os “performativos” (estes, distintos entre explícitos e implícitos ou primários), os primeiros como descrição ou relato das coisas como são, e, portanto, sujeitos ao critério de verificabilidade, os segundos como não descritivos ou constativos de nada (portanto não sujeitos a verificabilidade), mas que, ao serem enunciados na voz ativa e em circunstâncias adequadas, realizaram [*perform*, em inglês] uma ação. (Austin, [1962]1990; Searle, 1979[2002]).

Álvaro Sampaio (Tukano, Alto Rio Negro, noroeste amazônico, AM) e Marcos Terena (Terena, MS), realizados em “eventos organizados por brancos em cidades do sul do país, realizados durante a ditadura militar”, precisamente em 1981, percebe duas coisas: i) que ao mesmo tempo em que o “contato interétnico” gerou alterações, para uns e outros, nos conceitos de “índio” (tendo efeito, simultaneamente, aglutinador em uma “indianidade” – redundando em reificação, no índio genérico – e reforçar a distinções étnicas) e de “branco” (concebida não sob um critério fenotípico, “a cor da pele”, mas na “condição de civilizado” (Ramos, 1998:118); ii) que os discursos “nunca revelaram qualquer indício do vazio cultural” como o que, nas palavras da autora, “profetizou” Darcy Ribeiro (1970), pelo conceito (que descrevia o processo) de transfiguração étnica a “transformação dos índios brasileiros em ‘índios genéricos’ e “desprovidos de suas culturas e tradições específicas” (Ramos, 1998:117).

O tema do contato será retomado a partir da narrativa da origem/retorno dos *brancos*.

## ***Sinais apocalípticos (antecipação) . 6.2***

Alguns dos Xetá, especialmente aqueles que hoje constataram que alguns acontecimentos da história de seu *povo* também repercutem nos textos bíblicos, vislumbram, e mesmo pressentem, a chegada do fim dos tempos, tal como apregoara Jesus no tempo em que ainda andava pela terra.

Estávamos em Guarapuava (PR) na triste ocasião do funeral de Tiquein, o policial militar. , quando Zezão, entre lamentos pela perda e a fumaça de nossos cigarros (o meu industrial, o dele de fumo enrolado em folha de caderno), comentou comigo sobre a iniciativa de uma empresa belga (*NewFusion*, em Mechelen) de implantar chips na mão de seus funcionários, que ele vira no telejornal. Para ele, este chip é uma representação da 'marca da besta', convergindo a sua implantação justamente em um dos lugares apontados pela Bíblia, que no Apocalipse (cap. 13:11-18) consigna que a “besta” obrigaria a receber a sua marca na mão direita ou na testa.

No Apocalipse, caps. 12 e 13, há figuras que saem do céu, da terra e do mar: a que sai do céu é uma mulher grávida prestes a dar à luz e por isso gritando de dor, vestida de sol, com a lua debaixo dos seus pés e uma coroa de doze estrelas sobre a cabeça; do mar saiu uma besta

com sete cabeças, cada uma com um nome de blasfêmia, e dez chifres, sobre cada um uma coroa; da terra, finalmente, uma besta com dois chifres, como de cordeiro, e que falava como dragão, sendo esta última que obrigará a todos, grandes e pequenos, ricos e pobres, livres e escravos a receberem sua marca na mão direita ou na testa).

Os xetá *antigos* descreveram à C. Silva um “ser” que existia no *mato*, com quem poderiam falar (apenas no *mato*), que acompanhava os Xetá desde o alto e os avisava dos perigos iminentes. Este “ser”, segundo Tikuein, era uma 'espécie de pai grande que ficava do céu *cuidando* (...)' (C. Silva, 2003:228), mas, como explicou Tuca, trata(va)-se de um *bicho-homem*, e não é um só, mas vários *Ñanedja* que cuidariam dos humanos. Seu nome era o mesmo que designava o *chefe* (ou também o *cacique*), o que se justificava no fato de ambos terem a mesma função de proteção. 'O nome do nosso *cacique* era a mesma coisa que *deus* prá nós, era tipo *cacique*. (...) Para nós o nome do *chefe*, era o mesmo que chamávamos o nosso *deus*, aquele que *cuidava* de nós no *mato*”, observou Kuein (C. Silva, 2003:224)<sup>169</sup>.

Uma prova destes *avisos* Claudemir teve no tempo em que cortava cana-de-açúcar para a Debrasa. Seu pai contou-lhe que quando havia perigo iminente no *mato*, tinha um *aviso* para eles, que vinha do céu, mais precisamente um som, possivelmente o canto de algum pássaro. Ao falar sobre isso, Claudemir lembrou que ouvira história semelhante num filme de Kozák que assistiu em seu Acervo em Curitiba, e no qual um homem fala haver vindo tal *aviso* e todos ficaram espertos.

Certa vez, o pai de Tuca – cunhado de Mã, avô de Claudemir – disse que iria mudar de acampamento, preparou suas flechas no dia seguinte e partiu – 'sumiu'. Nem o *kukuay* tomou com os outros, nem despediu-se. Mã tomou a atitude do cunhado como um grande desaforo, pois geralmente quando alguém iria partir, despedia-se dos demais corresidentes. Foi Mã, então, atrás do cunhado e o matou. Em resposta, o irmão do cunhado de Mã matou-lhe o irmão, dando início a um ciclo de brigas entre os diferentes grupos de *parentes*; aqueles que se salvaram estavam escondidos, pois criança, mulher, o que estivesse na frente, iam matando (Claudemir da Silva, Maringá – PR, 2011, *apud* Mota *et al.*, 2013).

Após relembrar a história *antiga* que fundamentaria a sua própria, Claudemir contou:

---

169 “*Nhande\_* = nós inclusivo + *\_redja* = ver + *\_ha* = nornalizador, embora variando nas falas, é sempre empregado nos nomes descritivos de pessoas, lugares, coisas, etc. Cf. *ñandédja* 'nosso senhor = deus.’” (C. Silva, 2003:224 – nota 23).

“Uma vez nós estávamos trabalhando lá em Mato Grosso [do Sul]. Eu sempre saía com o pai assim, contando história. E estava de noite. Nós fomos na cozinha tomar água (...), que era longe. E logo ele escutou esse barulho, e ele falou 'Você escutou alguma coisa?', e eu falei 'Não'. Ele falou: 'Vai acontecer coisa aqui no alojamento', e eu duvidei dele, eu não acreditei, fiz de conta que acreditei. Tomamos água e fomos deitar [para dormir]. Pois quando foi mais ou menos meia noite, chegaram os índio terena e os guarani bêbados da Debrasa e travaram uma briga lá. Mataram dois naquela noitada. Meteram o facão pra cima. Aí ele falou: 'Falei pra você?!'. Eu falei: 'É verdade'. Naquela dia até hoje eu não duvido mais de ninguém. Porque eles tinham este *aviso*.” (Claudemir da Silva, Maringá – PR, 2011, in Mota *et al.*, 2013, grifos meus).

Em sua casa em *Kakané Porã*, d. Belarmina explicou-nos que, conforme o que ouvia de Tuca, a religião dos Xetá *antigos* era 'praticamente a natureza'. Não teriam propriamente uma religião, segundo ela, mas praticavam *adorações*, ao sol, às árvores, aos animais<sup>170</sup>. Ela se lembra que Tuca, no ocaso, costumava sair da casa, ajoelhar-se no quintal, juntar as mãos próximas ao rosto e *orar*. Numa dessas vezes, Belarmina percebeu que Tuca assim procedia após o soar do canto de um pássaro, cujo som ela reproduziu num assovio, mas cuja espécie ainda não foi possível identificar. Perguntou-lhe ela o porquê de fazer aquilo, respondendo-lhe ele que seria o *deus* deles que passava ali naquele instante. '*Deus* passa por nós', teria lhe dito Tuca, 'Esse era o nosso *deus*, com o qual vivíamos no *mato*, e eu nunca me esqueci dele', refazia a viúva as palavras do finado ex-marido:

'(...) [E]ra seis horas da tarde sete horas eu percebia que ele saía para fora assim, dobrava o joelho e arrumava a mão, e ficava um tempo ali, um dia me preocupou, falei: -Tuca, o que você faz assim...um pedido alguma coisa? Ele disse: Não! É que eu nunca te contei porque é um segredo nosso, é o nosso *deus* que é um passarinho, você não escuta quando ele vem passar por nós, atender nossos pedidos ele dá um assobio e quando ele passa e assobia é hora de fazer o pedido, é isso que acontece só que é um segredo, vou contar para você porque você é minha mulher (...)' (Belarmina, Maringá, 2011 *apud* Mota *et al.*, 2013; Ramon, 2014:105)

O nome daquele *deus*, para que pudesse ensinar aos filhos, que precisariam dele saber quando crescessem, foi mantido em segredo por Tuca, que assegurando que lhes falaria pessoalmente em momento adequado, porém faleceu antes de dizê-lo<sup>171</sup>.

As aves, de fato, tem um lugar bastante especial na religiosidade entre os Xetá

---

170 Neste dia visitei d. Belarmina acompanhado da colega Luana Souza, naquele momento recém ingressada no PPGA/UFPR com projeto de pesquisa sobre os Xetá.



(especialmente os *antigos*), além de terem sido as principais colaboradoras dos Xetá em sua salvação do dilúvio e consequente reconstrução do mundo. Em algumas delas já foram reconhecidos certos poderes, o principal deles o de fazer uma mediação entre os humanos na terra e *deus* no céu. Este é o caso do gavião-rabo-de-tesoura, como explicou Dival:

'Existiam algumas das aves [...] acho que vocês até devem conhecer, tem uns gavião rabo de tesoura né? Acho que vocês já devem ter visto, só que ele não permanecem, tem um tempo que eles surgem eles, esses gavião, segundo meu pai passava para mim, tem o tempo de eles chocar né? Quando eles chocam e tão em bando ali, eles começam a voar em círculo e vai subindo ali [...] meu pai dizia que aqueles gavião ali eles, quando eles subiam para o céu sabe? E chegando no céu eles contam para *Deus* o que cada pessoa que vivia na terra, aqueles gavião ali, quando algum dos índios conseguia capturar um daqueles, um filhotinho deles, eles criavam aquele ali, tratavam só com carne sabe? Então quando eles precisavam fazer um pedido alguma coisa, eles faziam para aquele ali, só que eles pediam para ele e falava se ele não fizesse cumprir aquele que pedia eles não iam tratar mais ele (...).'

Na sequência, Dival encadeia outra história contada por Tikuein:

'(...) [A]té então meu pai contou a história [...] de uma frutinha que dá no meio do rio, tucun, frutinha vermelha, daí diz que tinha um indinho pequeninho que estava brincando com aquela frutinha [...] e pôs uma frutinha no nariz e não conseguiu tirar mais, aí levaram esse indinho e deixaram de frente com aquele passarinho e falaram para ele, se não fizesse cair aquela frutinha no nariz dele, ele não ia tratar mais, deixaram ele de pé ali, deixaram de costa, daí tinha caído a frutinha, o passarinho fez com que caísse a frutinha do nariz. Então esse passarinho existe, mas não é direto que tem, é de vem em quando que ele surge. Até esses tempos atrás eu estava observando na *reserva*, estava no mato né? Que de vez em quando eu vou para o mato, gosto muito do mato, tenho falado que se fosse possível morava no mato e esquecia minha casa, eu estava observando no mato esses passarinhos que estavam voando, girando em volta, lembrei da história que meu pai contou para mim, fiquei

---

171 Paulo Ramon (2014:105) também publicou relato de Belarmina durante o Projeto *Jané Rekó Paranuá*, sobre o costume de Tuca *adorar* a um pássaro: “[...] era assim, quando eles ficavam doente eles tinham o ritual para se curar da dor de cabeça, eles colocavam a pessoa deitada assim (gesticula em direção ao chão) e o outro vinha e pisava na cabeça da pessoa, três vezes na cabeça e nas costas e a pessoa deitada de bruços, então era a cura que eles faziam que ele passou para mim, tem o filme que ele está fazendo a cura[...] e contava também sobre a religião, a religião deles eles acreditavam no pássaro [...] essa crença ele usava sempre, às vezes a gente... era seis horas da tarde sete horas eu percebia que ele saía para fora assim, dobrava o joelho e arrumava a mão, e ficava um tempo ali, um dia me preocupou, falei: -Tuca, o que você faz assim...um pedido alguma coisa? Ele disse: Não! É que eu nunca te contei porque é um segredo nosso, é o nosso deus que é um passarinho, você não escuta quando ele vem passar por nós, atender nossos pedidos ele dá um assobio e quando ele passa e assobia é hora de fazer o pedido, é isso que acontece só que é um segredo, vou contar para você porque você é minha mulher[...]”.



lembrando da história e dele também né? A gente conviveu muito tempo junto e aí deu a outra história também. (Dival da Silva, 2011, in Mota *et al*, 2013)

Atualmente, a questão dos *deuses* (e das aves como *deuses*) tem faces distintas entre os *parentes* Xetá das diferentes localidades (de São Jerônimo e de Kakané Porã). Em São Jerônimo, predominantemente (cristãos) evangélicos, não se vê contradição, ao menos aparente, na religiosidade atual com a que se reconhece por *antiga*, ou *do mato*.

Com inocência de principiante, questionei Dival sobre como concebia suas práticas religiosas de *crente*<sup>172</sup>, que eu – equivocadamente, como descobriria na sequência – não considerava muito “indígena”... Respondeu-me com a mais natural convicção que os *antigos*, no *mato*, '[t]inham também a sua fé, e o nosso *deus*, cujo nome é *māj adjo*, assim como o dos Guarani é *ñanderu*, nós tínhamos o nosso, só que tinha outro nome'. Trata-se, segundo ele, do mesmo *deus*, mas que recebe, entre diferentes povos, diferentes nomes.

*Māj adjo* é, literalmente, “pai grande” (*māj* = pai; *adjo* = grande) , não apresentando mais o pronome *ñande* (nós inclusivo), embora permaneça implícito este sentido. A exclusão do pronome “nós”, que, de certo modo, restringia este *deus* aos Xetá – 'nosso pai grande' – adequa-se à sua concepção como deus único, universal e onipresente; na liturgia no templo, onde congregam, além dos Xetá, *parentes* guarani e kaingang, também não se faz menção a *māj adjo*, mas usa-se o termo *deus*, que é comum a todos.

Aliás, não é apenas o *deus* que é o mesmo com nomes diferentes, como também é o mesmo dilúvio aquele enfrentado pelos Xetá (então denominado *aỹu adjo* = água grande) no *tempo muito antigo* e o descrito na Bíblia, diferindo apenas em alguns detalhes. Questionei Dival novamente, se se tratava realmente do mesmo episódio histórico, já que a Bíblia trata de povos e regiões bastante distintas e longínquas dali, e, sem hesitar, rebateu-me dizendo ser, sim, o mesmo episódio, pois, afinal, aquela água havia inundado todo o planeta.

Notável é que, face aos acontecimentos, a Bíblia alcança veracidade quando é considerada relativamente à história Xetá, isto é, é o dilúvio de que os xetá se lembram que confirma o dilúvio bíblico (história de Noé e sua arca, relatada no capítulos 7, 8 e 9 do livro de Gênesis), e não o contrário. A comparação entre as duas versões é feita pelo próprio Dival

---

172 Ressalto que o uso do termo “crente” pode ser considerado altamente pejorativo quando não pronunciado por um *irmão*, um igual, porém é perfeitamente usado entre os *crentes* – exemplo disso é a canção *O crente e a palmeira*, cantada na igreja num dos *cultos* em que estive. Além disso, *crente* é de uso corrente, entre *crentes* ou não, para designar os primeiros.

como segue (ele isolou três elementos, quem foram os sobreviventes, o meio de salvação e o modo de reconstrução do mundo pós cataclismo:

|                     | <i>relato bíblico</i>           | <i>relato xetá</i>                       |
|---------------------|---------------------------------|--|
| sobreviventes       | uma família e animais se salvam | dois irmãos se salvam (e algumas aves)   |
| meio de salvação    | arca                            | palmeira ('a arca deles era a palmeira') |
| modo reconstituição | água baixa sozinha              | aves vão pisando e reassenta a terra     |

O único problema que resta a Dival é o da tradução: na pesquisa de C. Silva e no livro de narrativas no *Jané Rekó Paranhá* optou-se pela literalidade da língua xetá para nomear o episódio do dilúvio, o que para ele é um erro: 'para quê chamar de água grande se existe uma palavra em português que pode expressá-lo?', ele questiona, remarcando que tal termo é usado inclusive na Bíblia, advertindo-me que em meu texto devo tomar cuidado isto que ele considera um tipo de impropriedade.

É preciso lembrar que, antigamente, quem fazia cair a chuva para os Xetá um *preto* (“negro”) de nome *Amã* (cf. Cândido, 2017:122).

### **Chuva, raios e trovões do *preto* de nome *Amã* . 6.2.1**

Era ainda o tempo em que Sol e Lua andavam na terra, e Amã também 'andava' com eles. Quando não chovia, Amã dizia que partiria para outro acampamento, e, de lá, subia ao céu e mandava-lhes chuva.

Certa vez, depois de ter feito a chuva cair para os índios, Amã retornou a seu acampamento e constatou que não lhes haviam deixado um pedaço sequer de carne de anta assada, e prometeu-lhes: 'Vocês vão ver comigo'. E, para contornar a situação, outro índio disse-lhe que havia capturado uma anta e lhe guardara um pedaço, e então foram até à armadilha conferir. Como não havia carne no *mundéu*, irou-se Amã e, enquanto vinham no caminho de volta ao acampamento, Amã, atrás do outro índio, subia ao céu, trovejava, descia,

corria e alcançava o outro à frente que, aparentemente ignorante de quem o acompanhava, propunha a Amã que ambos corressem porque viria chuva. O outro índio correu sem que Amã conseguisse alcançá-lo, subiu ao céu, então, e '[d]eu raio para toda banda, quase matou o índio'. Desde aquela vez, Amã não retornou mais (ou ainda?) à terra.

A quebra da regra de partilha de carne – no fundo, quebra do princípio de reciprocidade – teve consequências drásticas, sendo ela propriamente a vingança de Amã ('Vocês vão ver comigo') e posterior rompimento das relações entre Amã e os índios, sua partida.

No tocante ao dilúvio, não há registro que permita afirmar ter sido Amã o seu causador – e nem mesmo de que tenha sido obra de algum humano ou divindade, uma vez que a narrativa não apresenta sujeito, diz-se apenas que 'caiu uma grande chuva'. A ausência de sujeito é, definitivamente, o que distingue o *dilúvio* antigo das demais catástrofes, o *extermínio*, causado pelos *txikãndji* (sendo que estes causarão a sua própria destruição).

Quando Dival contou-me esta *história* – falávamos de religião – em lugar de Amã, era São Pedro.

Conta o Evangelho de Mateus (16, NVI) que foi a Pedro, pescador, filho de Jonas, também pescador, a quem Jesus afirmou ser “E eu lhe digo que você é Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha igreja”. Tendo dito isso, Jesus lhe disse que lhe daria “as chaves do céu”, de modo que ligasse na terra seria ligado no céu, e o que desligasse na terra seria desligado no céu. Após a morte, ressurreição e Ascensão de Jesus aos céus, Pedro, agora apóstolo, foi o proferidor do primeiro discurso após o primeiro Pentecoste, a descida do Espírito Santo do céu como um “som, como de um vento muito forte” que capacitou os apóstolos com a glossolalia – “língua de fogo”. É pelo fato de ter recebido as “chaves do céu” que Pedro é geralmente pictoricamente representado como um homem velho portando chaves e os brasões papais da Igreja Católica sempre contém chaves como um de seus elementos, representando “[d]o poder dado por Cristo a São Pedro e aos seus sucessores”), isto é, a autoridade espiritual e temporal concedida a Pedro e estendida aos Papas de governar a igreja. Pedro também é ligado às águas: ele era pescador e filho de pescador; seu chamamento (vocação) por Jesus para ser seu discípulo deu-se à beira do lago de Genesaré (Mar da Galileia), quando Jesus comparou a missão evangélica à pesca: “Jesus disse a Simão: Não tenhas medo; de agora em diante você será pescador de homens” (Lucas, 5:10, NVI).

Popularmente, o “poder das chaves” (*potestas clavium*, em latim), tornou Pedro reconhecido como um guardião do céu, controlador do tempo climático e da chuva; em diversas localidades, São Pedro é tido por santo protetor dos pescadores e navegantes<sup>173</sup>.

A ausência da segunda parte – conflito e ruptura – pode ser complementada com uma versão publicada da narrativa por Dival (Melo [Org.], 2013). Em seu retorno ao acampamento depois de três dias, (São) Pedro percebeu que os convivas haviam mudado de acampamento antes de sua chegada, a chuva havia caído e ninguém a vira. Por não terem-no avisado da mudança, Pedro ficou bravo, falando sozinho, e, enquanto estava distraído, o único índio que havia ficado no acampamento surgiu-lhe por trás, assustando-o. No caminho dos dois rumo ao outro acampamento, Pedro começou a subir ao céu e “mandar raios” no índio, não para matar, mas só assustar. Finalmente, nunca mais voltou à terra.

Assim como os trovejos e raios de Amã – ou a sua transformação em chuva – , há outros *sinais*, vindos do céu, outros da terra, que informam a iminência de previsões bíblicas. Nesse sentido, a *luta* é um desses mecanismos de antecipação do futuro.

### ***São Pedro era índio – Xetá . 6.2.2***

#### *São Pedro era índio – Xetá*

São Pedro era *índio*, e morava com os Xetá. Ele era um homem comum da *aldeia*, vivia com *índios*. Quando ficava muito tempo sem chover, e tudo ficava seco, ele dizia que iria viajar um tempo. Então, saía da *aldeia*, transformava-se em chuva, e caía sobre a terra. Dias depois, voltava à *aldeia*, fingindo. Ele comentava 'Que bom que choveu!'. Mas os *índios* sabiam que ele era a chuva, mas também fingiam que não sabiam.

(*Notas de campo*, SJ, jan. 2018)

---

173 Cf. Vaticano, s./d., *O Brasão de Sua Santidade o Papa Bento XVI* (<https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/elezione/documents/stemma-benedict-xvi.html>).

Entre os oito Xetá de Serra dos Dourados, Tikuein, Tuca e Kuein, em especial, são reconhecidos como grandes *líderes* dos Xetá, honra atribuída por seu engajamento e *trabalho* na *luta* revivalista.

Dival realçou a relação entre a *luta* *sonhos* legados pelos *líderes* que alimentam a *luta* pela terra (depoimento no *Projeto Jané Rekó Paranhá*):

'(...) foi quando que meu pai decidiu *lutar* pelas terras da qual estamos dando prosseguimento hoje né? Ele *lutou* quinze anos né? Ele tinha muitos planos para aquela Terra, sempre dizia para mim que o *sonho* dele, antes de falecer é que nós tomássemos posse da nossa Terra [...] mas hoje nós estamos dando o prosseguimento, participando das Oficinas, fazendo a *estratégia* para que nós... Um dia nós vamos conseguir essa Terra a qual ele *lutou* por tanto tempo né... Creio que um dia, se por acaso nós que já estamos de idade também não consigamos chegar até lá né, mas acredito eu que meus filhos e meus netos, não só os meus, mas os dos demais, um dia eles vão ter que tomar posse dessa terra a qual nós estamos *lutando* até hoje [...] o tempo todo eu vivi com meu pai na roça, até por isso não foi possível ter um estudo bom, para dizer bem a verdade para vocês eu sei ler muito pouquinho [...].'

(Dival, UEM, 2011, in Mota *et. al.*, 2013)

Estes *líderes* também são objeto de homenagens, transparecendo sua importância na memória das *lutas*. Aqui, recorreremos à discussão sobre a “magnificação” do sujeito, pela leitura de Sztutman (2012) sobre o guerreiro em seu “reencontro” com os Tupi antigos, dos séculos XVI e XVII. Ao tratar da questão da chefia – e mais profundamente da magnificação da pessoa – é iluminado por uma questão de Florestan Fernandes (1948; 1952) sobre os Tupinambá.

O problema da, e os movimentos de, magnificação do sujeito para Sztutman permitiram-lhe entrever uma forma pelas quais, entre os antigos Tupi, se erigiam certos contrastes entre o domínio doméstico – impregnado pelo idioma da cognação – e um que poderia ser denominado “político”, marcado pela “apreensão de prestígio” por certos sujeitos enquanto “domínio político e de certos homens capazes de se colocar à frente de outros homens” Sztutman (2012:188). Antes que poder político no sentido de mando e coerção, ao

guerreiro era exigido da sociedade que se destacasse como exímio guerreiro, o que lhe permitia “passar” do domínio das relações de parentesco para o da influência (Sztutman, 2012:190); além de grandes matadores de inimigos, os guerreiros tinha de ser capazes de “deter e controlar” capacidades ou poderes xamânicos Sztutman, fazendo-se, assim, pela consideração do xamanismo como elemento intrínseco à guerra, compreender o processo de magnitude, ou magnificação, levando em conta a necessidade de um guerreiro “no trato” com o outro mundo – o inimigo deixa assim de ser apenas o “outro homem” da relação, mas antes a condição “para a realização de um destino extra-humano, qual seja, o acesso à terra de abundância” (2012:194).

Se antes o chefe tinha de ser um exímio caçador, sendo, então, necessário ter força física, hoje as atribuições do *cacique*, enquanto *chefe*, está em ter o conhecimento sobre a *história* e a *cultura* do *povo* e em sua capacidade estratégica de obter conquistas nas arenas políticas da *luta*.

Tikuein foi cogitado por seus filhos e netos para ser homenageado com seu nome dado à Terra Indígena a demarcar, e a geração anterior (que é a de Tikuein), dos sobreviventes, havia escolhido para ela o nome de outro *líder*, mais antigo, do *tempo do mato*, o exímio *haikumbay* (caçador da anta) *Herarekã*, avô paterno de Tikuein, avô materno de Tuca e cunhado do pai de Kuein. Respeitado, o *chefe* havia aberto uma *oka kã* (aldeia grande) nas imediações da confluência dos córregos 215 e Tiradentes, onde viveu até meados da década de 1950, quando sua família viu-se forçada a fugir junto com outras que preferiram evitar o contato com os *txikãndji* (brancos), morrendo, finalmente, num *tapêre* (rancho abandonado) nas imediações da sua aldeia (cf. Funai, 2013:178-9)<sup>174</sup>.

Além das lembranças enquanto *pais*, *tios* e *avós*, mas também como *líderes* políticos, agora mortos, eles continuam através dos *sonhos* que legaram, e que são capazes de animar/alimentar uma disposição à *luta* e um movimento coletivo. Em suas *falas*, é recorrente os *antigos* os invocarem dizendo que estão 'continuando a *luta* deles', e assim também foi que se pronunciaram os familiares de Tuca em seu enterro. Ramon (2014:168, grifos meus) aponta

---

174 Segundo um de seus netos, André, a ideia surgiu após a morte de Tikuein, mas não obteve êxito nas conversas no âmbito do GT da Funai. Ao falar do *avô*, André mencionou o profundo luto por que ele e Tuca morreram, e que só apenas depois de alguns anos é que se sentiram fortalecidos para retomá-la. (*Notas de campo*, SJ, set. 2015). No *Vocabulário Ilustrado Xetá*, há uma foto de uma faixa de tecido branco escrita com tinta preta *Tikuein, Tuca e Kuein, razão de nós existir*.

isto, designando por “transferência da *luta*”.

“Reunidos no velório de Tukanambá, os Xetá presentes assumiram publicamente o compromisso de dar continuidade à luta de Tuka e Tikuein Mã pela reconquista da terra. Neste sentido, já agendaram um grande encontro do povo, que ocorrerá em outubro na cidade de Guarapuava.”, noticiava o Conselho Indigenista Missionário (Cimi, 2007). Tuca foi enterrado na TI Mangueirinha, onde viveu parte de sua vida, em funeral aos moldes católicos, com missa de corpo presente realizada pelo Pe. Diego Pellizari, ligado ao Cimi-Sul (*cf.* Cimi, 2007; Gazeta do Povo, 2007). Do mesmo modo foi o funeral de Tiquein: este, pelo fato de ser militar, foi sepultado com farda, e, embora residisse na TI Marrecas dos Índios, foi enterrado em cemitério na cidade de Guarapuava com preferência de sua esposa – e descontentamento por parte de outros *parentes*. (Relembro aqui também o seu Ambrósio, kaingang ex-cacique da TI Mangueirinha, sucessor de Ângelo Kretã após a sua morte em acidente de automóvel ainda não esclarecido no período em que os Kaingang que vinha lidando uma *luta* contra a empresa madeireira Slaviero e Filhos S/A. No seminário *Em memória de Ângelo Kretã: balanços e perspectivas da questão indígena no Sul do Brasil*, em Curitiba, seu Ambrósio, referindo-se às terras apropriadas pela Slaviero e que os kaingang, desde a década de 1980 vem progressivamente retomando para a sua posse, diria que “tem mais terra ainda que nós vamos retomar, para realizar o *sonho* dele”).

Um detalhe se coloca, a considerar a profundidade genealógica nestas homenagens, talvez relativa ao aspecto da coetaneidade na memória: o recuo, digamos assim, de parentesco vivido dos Xetá da geração de Dival (que já nasceu na dispersão) em diante não avança para a além dos sobreviventes (ela é um limite), mas o destes sim, e, nos dois casos, as homenagens estão inscritas no quadro de uma contemporaneidade dos homenageados e os sujeitos que prestam as homenagens, de modo que estas homenagens, em que são elogiadas a caça, a chefia e a *luta*, falam também de convivialidade entre parentes próximos, e, talvez, pelo fato de ser majoritariamente uma memória masculina, tem centralidade as figuras de chefia e *liderança*, que se desdobram em “patriarcas”, fundadores de aldeias no passado e dos núcleos atuais.

Patrícia Rodrigues (2012) observou isso entre os Áwa do Rio Araguaia (Avá-Canoeiro, tupi-guarani, TO e GO) no bojo da experiência do Grupo Técnico da Funai

instituído para os estudos de identificação e delimitação territorial. Após dois séculos de resistência ativa, os *Ãwa* foram reduzidos – “caçados, capturados, amarrados e aprisionados” – pela Frente de Atração da Funai liderada por Apoena Meirelles na década de 1970, que lhes causou quase a extinção física (a captura compreendeu exposição pública em uma espécie de “jaula a céu aberto” na sede da Fazenda Canoanã e, posteriormente, em uma canoa, no povoado de Barreira do Pequi, “durante um dia inteiro, sentindo um misto de medo, vergonha e humilhação”, mortes e desaparecimentos). A Funai havia decidido “aldear” os *Ãwa* no Posto Indígena Canoanã, onde havia remanescentes Javaé, adversários históricos dos *Ãwa*, e que os receberam enquanto “prisioneiros de guerra” (Rodrigues, 2012:83-4, 102).

A perspectiva de retomada da terra (Tarde diria a ação do fato futuro) provocou, segundo a autora, uma “efervescência social, cultural, política e emocional” nos *Ãwa* que a partir de então comunicaram aos Javaé “que não eram um grupo em extinção” e que a partir daquele momento “queriam participar de todas as reuniões comunitárias da aldeia Canoanã, o que não ocorria antes”, aponta Rodrigues (2012:89). “Diante da perspectiva de retomada parcial do território de ocupação tradicional”, os Avá-Canoeiro iniciaram um processo de rememoração do passado e da brutal perseguição e seu posterior *cativeiro* (“captura”, “aprisionamento”) pela Frente de Atração (referem-se ao evento como “o tempo em que o Apoena pegou a gente”, enquanto um “evento-tabu” que divide a experiência do tempo (história) e do espaço (ocupação territorial) num antes e um depois (Rodrigues, 2012:87, 97). À terra que lhes seria demarcada, deram o nome de *Taego Ãwa*, que foi uma mulher *ãwa* que morreu pouco antes do contato, quando os *ãwa* estavam em fuga, tendo sido enterrada às margens do rio Cacoal, no acampamento onde os Avá-Canoeiro foram capturados pela Frente de Atração da Funai na década de 1970. *Taego* era mãe da segunda esposa de *Tutawa*, líder dos Avá-Canoeiro desde os anos 1960.

Relativamente aos relatos, Rodrigues observou que a violência do “contato” é recorrentemente lembrada, e os *Ãwa* comparam o tratamento que tiveram como aquele dispensado a cachorros. No entanto, apesar de sempre explicitada, não é plenamente enunciada, concluindo que o sofrimento que a história lhes causa não permite falar explicitamente o que os brancos lhes fizeram. Mas P. Rodrigues (2012) percebe algo, e é importante aqui, como um “passado que não passa” nessas homenagens. É “como se o tempo estivesse estagnado naquele período” (Rodrigues, 2012:88, grifos meus), aqueles que eram



adolescentes ao período do contato, pareciam estar fortemente vinculados aos acontecimentos do contato.

Quanto à potência reflexiva do processo demarcatório, Daniel Pierri argumenta que o processo de identificação e delimitação de uma terra indígena (TI), representa um momento de alta reflexividade e um momento ímpar de tradução: “um esforço único de tradução qualificada de suas demandas frente ao Estado, e de autorreflexão a respeito dos seus projetos coletivos de vida” (2013:19), cujas consequências, evidentemente, se farão sentir em suas próprias vidas, no futuro.

Tal “drama contemporâneo” (Rodrigues, 2012:83), similar entre os Xetá e os ãwa, compreendido na problemática da interpretação da “tradicionalidade da ocupação” da terra, poderia ser abordado retomando-se a questão norteadora da discussão de Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro ([1985]2009), a da memória imperecível que o guerreiro corajosamente morto em campo de batalha deixa de si, tornando-se “imortal graças à memória dos homens”.

Neste sentido, vale repetir o que Carlos Fausto diria sobre o “território” dos Parakanã (tupi-guarani, PA): “Dar nome a um lugar não é um ato simbólico antecipado de posse, mas o resultado de um longo processo de ocupação, que pode encontrar expressão no mito”. Fausto aponta que o “território” ocupado pelos Parakanã seria melhor designado “silvitório”, visto que às áreas que habitam os índios designam *ore-ka'a* (*ka'a* = mata; *ore* = pronome possessivo de primeira pessoa do plural, nosso = “nossa mata”). O que se observa nos topônimos é que guardam a “marca de uma origem circunstancial”, sendo nomeados de acordo com acontecimentos referidos no passado, a morte de alguém no local, ou onde jazia o crânio de algum inimigo, ou onde fora esquecido um machado... – e que, de qualificações deíticas teriam, pelo uso, tornado-se designações de lugares, “lexicalizando-se, em suas palavras, como topônimos”, ao que o autor defende que um nome parece resultar de um “longo processo de uso de uma referência locativa, remetendo com frequência a acontecimentos passados” (Fausto, 2001:68-9).

Enquanto uma memória da terra, essas homenagens vão inscrevendo sobre ela as memórias das pessoas, dos parentes, atrelando lugares a *histórias* de vida simultaneamente de um herói, de um antepassado da *família* e da história de um *povo*, mediante um vínculo fundante entre a terra e o *povo* por meio dos nomes de seus *líderes*. A *luta* e os *sonhos* que os

*líderes* legam fazem dessa memória uma força impulsionadora de novos movimentos.

Mas, como tudo, o exílio também tem *história*.

Pelo conteúdo da carta pública de 1997, vê-se como o *extermínio*, formulado enquanto evento histórico, estruturou uma situação histórico-política (expressiva da relação entre os xetá e os *brancos*), partindo o tempo/a história em dois momentos: *o tempo do mato* e o atual, *fora do mato*, da vida na *reserva*. Nessa situação histórica, organiza-se um léxico e um elenco – “vítimas”, “sobreviventes”, “responsáveis”, “culpados”, “extravio” – implicando tanto uma interpretação dessa história e, de forma oposta e complementar, certas responsabilidades para cada qual dos envolvidos. Reconhecendo-se como *vítimas* da ação violenta, massacrante, genocida, dos *brancos*, os Xetá almejam justiça, sendo neste sentido que as políticas públicas hoje por eles reivindicadas, fundiária e culturais, linguística especialmente, recobrem-se de um teor reparatório. Entretanto, a articulação de reivindicações reparatórias é indissociável de um movimento de pensamento em que se reconhece nos brancos os agentes de sua tragédia, isto só sendo possível porque os Xetá reconhecem nos *brancos* que os agrediram uma humanidade. Mas isto também é recente, pois antes os Xetá criam que os *brancos* não eram humanos, eram *bicho*, ou *monstro*, e os chamavam *txikãndji*.

Aquilo que os *brancos* chamam de “contato” foi, em verdade, o cumprimento de um evento anunciado: o retorno dos *txikãndji*, índios (xetá) que, num tempo *muito antigo*, viraram *brancos*, e, após longo período de sumiço não se sabe exatamente por onde, retornavam para matar, roubar e destruir os Xetá.

#### **O eterno retorno do retorno dos *txikãndji*, os brancos canibais e o exílio Xetá<sup>175</sup> . 6.4**

“... então, ele apareceu, ele apareceu, só para acabar com o índio depois. Eles apareceram só para acabar com o índio.”

Tikuein (*in* Candido, 2017:45-6)

“Homem branco – conceito – 'Branco não é gente, mas gente ruim mesmo, isso já há tempos, quando os de agora nem tinha nascido ainda. (...) Dizem que os brancos comiam criança assada”

Aryon D. Rodrigues, *Caderno de campo Xetá* ([1960]2013)

---

175 A *história* da origem dos *txikãndji* é baseada na narração de Kuein a C. Silva (1998: 43 – nota 59; p. 78 e p. 152 p. 157) em 1997.

*“Os Dois Tipos de Sabedoria*

Quem é sábio e tem entendimento entre vocês? Que o demonstre por seu bom procedimento, mediante obras praticadas com a humildade que provém da sabedoria.

Contudo, se vocês abrigam no coração inveja amarga e ambição egoísta, não se gloriem disso, nem neguem a verdade. Esse tipo de 'sabedoria' não vem do céu, mas é terrena, não é espiritual e é demoníaca. Pois onde há inveja e ambição egoísta, aí há confusão e toda espécie de males.

Mas a sabedoria que vem do alto é antes de tudo pura; depois, pacífica, amável, compreensiva, cheia de misericórdia e de bons frutos, imparcial e sincera.

O fruto da justiça semeia-se em paz para os pacificadores.”

Epístola de Tiago, 3:13-18 (NVI)

Sabe-se por Kuein, o homem xetá mais velho vivo hoje (e também Tuca e Tikuein), sobre a expectativa do retorno dos *txikândji*: 'lá no mato nós já sabíamos que eles viriam', disse. Um dia, ainda criança, Kuein perguntou a seu pai o que seria um bicho que passava por cima das árvores e fazia um som semelhante ao do besouro. Seu pai responde-lhe que aquilo – que eram aviões – era coisa de gente *branca*, que ia medindo o mato, advertindo-o de que lhe contava aquilo 'para que ele e os outros se cuidassem'. Mas, o alcance da história que conta a origem dos *brancos* prolonga-se para o futuro (indeterminado), pois, como observou Kuein, sempre que a história de origem dos *txikândji* era contada o narrador finalizava com a anunciação de sua chegada, ou seu retorno.

Entre os *antigos* Xetá, os *txikândji* eram concebidos como gente estranha, de hábitos quase bestiais, *brancos* 'canibais', 'comedores de índios' (criança assada), 'pegadores de índios', 'gente que mata', 'destruidores da terra'. E alguns os consideravam *bicho* mesmo, crendo que assim também eram tidos pelos estranhos invasores. Tikuein, relatou seu sequestro por um *branco* enquanto brincava num rio com outra criança do seguinte modo: 'Tive muito medo dele, porque nós, *índios puros*, não somos barbudos, e aquele *branco* era barbudo. Senti medo e pensei: ele vai comer eu. Pra mim ele era *bicho*. Quer dizer, para nós o *branco* era *bicho*, e pra *branco*, o *índio* também era *bicho*, né! (...)’ (C. Silva, 1998:78, itálicos meus)<sup>176</sup>.

No tempo dos *antigos*, havia dois irmãos (um mais velho e um mais novo), ambos bastante interessados na caça, e, toda noite, quando se deitavam ao pé da fogueira, perguntavam a seu pai sobre os bichos/animais que matavam e comiam gente, e ele lhes

---

<sup>176</sup> Rodrigues ([1960]2013:48) notou que “O branco era para ser índio e o índio era para ser branco. Êles tinham de tirar o facão de dentro da água. O branco foi mais ligeiro e tirou o facão” e “Há um outro branco que mora embaixo da terra, fazia buraco. Tem um rabinho”.

respondia. Então, no dia seguinte seguiam à mata para caçar o referido animal. Caçavam-no, assavam-no, comiam-no. E assim fizeram sucessivamente, com o macaco, o porco do mato branco, o tatu, o tatu branco (da água – e quando bateram-lhe na cabeça dele com machado para abatê-lo, escureceu o mundo), o bugio, e, por fim, o tamanduá, que o irmão mais velho matou à flecha, o que era errado, ferindo, então, a etiqueta da caça, que determinava que os animais maiores fossem mortos à bordunada no focinho.

Ao saber da infração do filho, o pai o repreendeu – xingou ele –, que, bravo, decidiu partir, chamando o irmão mais novo para acompanhá-lo; juntaram suas tralhas e partiram. Seguiram caminho em sentido contrário ao que nasce o sol ('*do lado que o sol entra*'), até que desconfiaram estar perdidos, contudo, vestígios – galhos quebrados para frente, ao modo que os índios faziam para marcar o caminho – os certificam de que estão próximos a outra aldeia de sua *gente*. Achearam-se à aldeia, e a *gente* dali se surpreendeu com as roupas dos irmãos, mas, como falaram-lhes na *língua*, logo se reconheceram. Então, comeram com eles e quando foram dormir, pediram que lhes dessem uma criança para dormir com eles, no que foram atendidos. Na madrugada, a criança defecou neles, sujando-lhes as roupas; furiosos, xingaram a criança e a todo resto; trocaram de roupas e dormiram novamente. A *gente* dali, indignada com a atitude daqueles estranhos hóspedes, os mataram de madrugada, enquanto dormiam: uma bordunada na cabeça, (do mesmo modo que se matam os animais grandes de caça e os inimigos, remarque-se).

Como era do costume, os índios abandonaram por alguns dias o local da morte; ao retornarem, os corpos dos dois irmãos não estavam lá – haviam levantado, já tornados *brancos*, e saíram pelo mato, seguindo à direção onde o sol se põe, abrindo picadas retas, “do jeito que engenheiro faz (...) picadas bem feitas, sem curvas” (Kuein *apud* C. Silva, 1998:154), e fincando paus com pontas afiadas na terra, tendo, por fim, derrubado toda o mata. Sumiram. Assustados, os Xetá daquela localidade dali partiram.

Desconfiavam os *antigos* Xetá da humanidade dos *txikãndji*, ou melhor, acreditavam serem eles *bichos* por conta de seus atos de violência, o assassinato, os roubos de gente e de terra, o canibalismo e os incêndios de aldeias. Os Xetá se certificaram de que os *barbudos* invasores de suas terras pelo Rio Ivaí eram mesmo os tais *txikãndji* pelas picadas que abriram em sua penetração da mata, e, mais tarde, seu canibalismo seria confirmado quando crianças e mulheres começaram a desaparecer – o canibalismo (já) não era praticado (mais) pelos

*antigos*, era coisa dos  *muito antigos*<sup>177</sup> e é até hoje rechaçado<sup>178</sup>.

Não admitida e passível de pena de morte nas relações familiares, o homicídio e a antropofagia serviam para demarcar o(s) limite(s) entre humanidade e animalidade: a agressão marcada pelo filicídio e a antropofagia, e de modo geral causada por *parentes*, é distinta daquela causada por *mëow* (espírito perigoso habitante da floresta), que não é repreensível, mas, ao contrário, admitida como iminente e que se deve evitar<sup>179</sup>; entre as pessoas, famílias e grupos, a violência, embora fosse relativamente presente em virtude dos “roubos de mulheres” (C. Silva, 2003:165-6), era assunto de guerra, devendo ser restrita à exterioridade, tornado repreensível mais recentemente. A *história* antiga do *índio* que matava e comia seus parentes, e que, ao cabo, foi morto pelos parentes (seus dois irmãos), após o que de seu corpo surgiram *bichos* – onça, gato do mato etc... –, é explícita: 'Então diz que daí a onça [isto é, o *índio* que viraria onça], os irmãos dele falou, vamos matar ele que não é gente não'.

No âmbito da estratégia de combate aos *txikãndji*, as sangrentas batalhas operadas por frentes de combate e a antropofagia foram substituídas por técnicas de ocultamento – a fuga consiste antes num amplo conjunto de técnicas de ocultamento que compreendem o apagamento bem sucedido de marcas e rastros (físicos, materiais) indicativos da trajetória (propriamente, do rumo tomado) dos fugitivos.

A frente agrícola cafeeira vinha avançando, primeiro, no chamado Norte Pioneiro, nas divisas de São Paulo e Paraná até o Rio Tibagi, de fins do século XIX à crise de 1929, deslocando-se na década de 1930 para o Norte Novo, estendendo-se do Rio Tibagi, passando por Londrina, até o Rio Ivaí e, finalmente, alcança a região noroeste, o Norte Novíssimo, do Rio Ivaí ao Iguaçu (Cancián, 1891). Em fins da década de 1940, o governo paranaense destinava várias áreas à colonização e providenciava a extensão dos serviços de demarcação e loteamento até o noroeste, que iam entrando por Campo Mourão (Costa, 1976:831-2).

Com vistas à integração territorial e a exploração econômica dos recursos naturais da

---

177 Aqueles designados  *muito antigos* pelos Xetá atuais são equivalentes aos *antigos* dos Xetá (sobreviventes) de Serra dos Dourados, que são, por sua vez, os *antigos* dos atuais.

178 Contou Kuein, em 1996: “Houve um tempo, muito tempo atrás, que *branco* também matou *nossa gente*, e nossos *antigos* também os mataram. O avô do meu pai contou para ele que nessa época os *antigos* comiam os *brancos* e deixavam a carcaça [o esqueleto] boiando no rio grande [talvez o Ivaí] para amedrontá-los. Mas depois eles deixaram de fazer isso e só fugiam. Quando eu já era nascido, eles já não comiam mais gente, diziam que eram os *antigos*. O pai de Tuca também já contou esta *história* para ele, que *nossa gente*, os *antigos*, *muito antigos*, comiam gente (...)” (in C. Silva, 1998:120)

179 A evitação dos *mëow* contém o elemento de antecipação que me sugere uma possível noção de medo (cf. Cap. 6, nota 159)

região, notadamente o impulso da empresa cafeeira, a partir de meados da década de 1940 o Estado do Paraná empreenderia a sua marcha para o Oeste – há de se assinalar que este movimento de interiorização se dá “sob a égide político-econômica do movimento deflagrado pela Marcha do Oeste varguista” (CNV, 2014:223). Assim como em outros estados, no Paraná o projeto foi implementado por meio da alienação de terras “devolutas” estaduais a companhias colonizadoras particulares, para serem loteadas e vendidas, com o compromisso de que os investimentos públicos e infraestrutura fossem compensados por especulação (como por exemplo, a abertura de estradas, rede de energia elétrica, etc.) nas regiões em que atuassem (Cancián, 1977:18). Em um certo sentido, o projeto reincorpora o modelo colonial de sesmarias.

O plano oficial de colonização do noroeste foi enunciado pelo governador Moysés Lupion em *Mensagem* à Assembleia Legislativa: uma grande linha de colonização das terras do norte do estado, dividido em dois setores, 1. região norte e noroeste – bacias dos rios Paranapanema e Ivaí e 2. a região à margem esquerda do rio Ivaí [território Xetá], de Campo Mourão até o rio Piquiri, o chamado “Norte Novíssimo” (Paraná, 1949:71-2). Tal política foi executada através do Departamento de Geografia, Terras e Colonização (DGTC) e, após a sua extinção em 1947, pela Fundação Paranaense de Imigração e Colonização (FPIC). Esta, nos governos Lupion, foi ocupada por grupos políticos e econômicos “apadrinhados do governador do Estado” que operaram desvios e apoderamento de extensas faixas de terras, funcionando para a defesa dos interesses privados e estaduais sobre as terras “devolutas” e a especulação de terras apoiada pelo governo (Serra, 2005:14024-5). Lupion, segundo Serra (2005), “comprou” e “pagou” em terras os apoios políticos na eleição de 1955, beneficiando principalmente seus correligionários e financiadores de campanha.

Em maio de 1949, um mês após a Conferência de Goiânia, o Estado do Paraná e o Ministério da Agricultura firmam Acordo (Brasil, 1949) para a “reestruturação” das terras dos povos Guarani e Kaingang – reservas indígenas Rio das Cobras (Laranjeiras do Sul), Ivaí (Manoel Ribas) e Mangueirinha (Chopinzinho); Apucarana (Londrina), Queimadas (Ortigueira) e Faxinal (Cândido de Abreu). Considerando o “critério básico” de 100 hectares de terra para cada família indígena de 5 pessoas, as áreas “excedentes” a este cálculo foram repassadas ao Estado do Paraná “para fins de colonização e localização de imigrantes”. Na prática, o chamado “Acordo de 49”, implementado pelo Decreto Estadual no 13.722

(19/01/1951), nos últimos dias do governo Lupion, declarou terras indígenas atualmente ocupadas, algumas delas inclusive tituladas, em “devolutas”, configurando verdadeiro esbulho de terras e flagrante violação do direito indígena de posse fixado no Art. 216 da Constituição de 1946.

As terras da Colônia Serra dos Dourados são, assim, destinadas à companhia colonizadora Suemitsu Miyamura & Cia. Ltda e, em 1951, repassadas no governo Bento Munhoz à empresa paulista Companhia Brasileira de Imigração e Colonização (Cobrimco), braço imobiliário do grupo Bradesco (C. Silva, 1998:204; CNV, 2014:223).

Suemitsu Miyamura era um imigrante japonês que, em 1945 muda-se para a cidade de Apucarana, no Paraná, abandonando sua profissão de dentista e protético, de espírito “empreendedor” – seu filho conta que ele teria lido no túmulo de Shuhei Uetsaka, considerado o “pai da imigração japonesa no Brasil”, uma Declaração de Missão do Empreendimento. Esteve ligado aos movimentos de “apacamento” dos ressentimentos entre os japoneses “vitoristas” e “derrotistas” no pós-guerra junto ao governador paulista Adhemar de Barros; denunciado pela ala “derrotista”, foi enviado ao Delegacia de Ordem Pública e Social (DOPS) em Londrina.

Ele conhece um funcionário do Departamento de Geografia, Terras e Colonização (DGTC), que lhe informou o nome do Secretário de Governo, a quem escreveu, de próprio punho e em japonês (traduzido por um acadêmico de direito da UFPR, que o acompanhou em reuniões com o governo) um Plano de Desenvolvimento de Colonização, propondo-o.

O empreendimento de colonização em Serra dos Dourados tem início em 1948, quando Suemitsu tinha pouco mais de 30 anos, congregando mais 599 imigrantes agricultores japoneses. Nas eleições de 1951, Moyses Lupion, com quem Suemitsu era alinhado politicamente, é derrotado pelo seu opositor, Bento Munhoz da Rocha Neto, este, alinhado com Adhemar de Barros de SP, e o empreendimento é impactado, de início pela mudança na legislação, baixada pelo governador, que impedia a formação de colônia por particulares (Decreto 3.060/51), reduzindo-se ao terço do anteriormente previsto, e Suemitsu passa a ser atacado pelos jornais de língua japonesa editados em SP.

Franz Licha, um dos corretores imobiliários na região, revelou à *Folha de Londrina* (1994) que havia um “pacto” entre o governador Bento Munhoz e a Cobrimco (do Bradesco, SP) para se apossarem das terras dos Xetá. “Segundo ele”, diz a matéria, “até a década de 50,



época do Governo de Moisés Lupion, as terras de Serra Dourada [sic] estavam sendo colonizadas pela Suemitsu Miyamura Cia. Ltda. que já tinha demarcado uma área de 50 mil alqueires para os índios”, mas que com Munhoz Neto assumindo o Governo, “armou-se um jogo político nebuloso que até hoje foi não explicado. Sumariamente, a Suemitsu teve sua concessão anulada e foi substituída na colonização das terras pela Cobrinco. (...)” (*Folha de Londrina*, 1994). Em 1954, Suemitsu moveu ação indenizatória contra o Estado do Paraná, obtendo reconhecimento de seus direitos apenas 1981 e em 1985 (cf. São Paulo/ALESP, 2008; H. Suemitsu, 2013).

Notícias da presença dos Xetá na região de Serra dos Dourados passaram a surgir quando tiveram início os trabalhos de medição e loteamento das terras que o Governo do Paraná havia declarado “devolutas”, renomeado de “Colônia Serra dos Dourados” e alienado a empresas colonizadoras particulares, para que estas implementassem a política de colonização dirigida empreendida pelo governo a partir da segunda metade da década de 1940. Ofícios do Departamento de Geografia, Terras e Colonização, do Departamento Administrativo do Oeste solicitavam ao SPI providências em relação aos índios que estavam “impedindo” os trabalhos dos agrimensores.

Com a intensificação da reocupação pelos *brancos*, os Xetá foram alterando progressivamente sua estratégia de sobrevivências, todas baseadas em técnicas de ocultamento. Além do abandono das *oka* (*a'watxu*), para evitar aglomerações, os grupos iam-se fragmentando em virtude de conflitos entre os grupos locais, as cantorias e festas já não eram possíveis de serem realizadas – “quando tinha cantoria na aldeia, se ouvia longe. Por isso, se não podíamos ser percebidos, como cantar? Se não cantar, como fazer festas?”, explicou Tuca (*apud* C. Silva, 1998:165). O grupo local a que Kuein pertence foi praticamente dizimado, ao que tudo indica, já no começo da década de 1940, quando então, após a morte de sua segunda esposa, Kógwa (“cará”), o pai de Kuein, muda-se com o filho, ainda criança, para o local onde morava sua irmã, então casada com o chefe local (C. Silva, 2003:164-5).

Neste período, conflitos conturbam as relações entre os grupos locais, que, quando tomavam grandes proporções, culminavam em cisões, partindo um dos grupos para “abrir outro lugar” (C. Silva, 2003:163). Conforme se lembram os *antigos*, geralmente os conflitos eram provocados pelo roubo de mulheres, que passam a ser frequentes conforme a redução



demográfica. Mais especificamente, um grande conflito entre cunhados por motivos de vingança, já quando estavam comprimidos pelo avanço da frente cafeeira, resultou na cisão dos grupos locais e sua separação (C. Silva, 2003:165-6).

Num primeiro momento da intensificação das entradas dos *brancos* pelo Rio Ivaí por picadas retas abertas no *mato*, homens Xetá (dois irmãos) enfrentaram os *brancos*, sem êxito; os *brancos* são matadores mais eficientes:

“[T]inha dois irmãos, dois índios que viviam só matando *branco*, só matando o *branco*, eles achavam que acabavam com eles. Matavam para ver se acabava, só para ver se acabava com o *branco*. Então era bem assim, o *branco* ia onde é que estavam os *índios*, para descobrir onde é que estavam os *índios*, depois voltava lá pegava a *turma* deles e voltava lá nos *índios* e acabava com todos. Os *índios*, por sua vez, também iam lá onde é que estavam os *brancos* sozinhos descobriram onde é que estava a *turma*, e voltavam lá, e acabavam com eles também. Foi indo que eles venceram, foi o *índio* sumindo. Então, nós sumimos, né, o *nosso lugar* acabou, e nós não conseguimos acabar com os *brancos*. Foi o *branco* que acabou com nós. Foi assim”. (C. Silva, 2003; Candido, 2017:46, grifos meus)

Mais tarde, procuraram estabelecer relações amistosas, mas os *brancos* lhes *extraviaram*, pessoas, terras, *coisas*/objetos, que agora existem em outras condições: seus *parentes* são *vítimas*, mortas e vivas (já encontradas ou ainda desaparecidas), seu *lugar* foi quase completamente devastado pela urbanização estatal-empresarial e suas *coisas* (objetos coletados em Serra dos Dourados) tornadas acervos objetos de conhecimento (*etnológicos*)<sup>180</sup> e *históricos*, que consiste propriamente em seu duplo estatuto, *cultural*, de um lado, e de outro, veritativo em duas dimensões, afetiva e probatória.

O governador do Paraná à época, Moyses Lupion, em palavras do indigenista Deocleciano de Souza Nenê, demonstrou “ogiriza [*sic*] para com os índios, e com o S.P.I.” (Almeida, 2016:101). As posições do governador geraram manifestações da sociedade, especialmente do círculo de intelectuais ligados à UP, MPr e CEB, em 1956 (*cf.* Maranhão, 2014), e L. Fernandes, em 1957<sup>181</sup>, comunica seu rompimento com o então correligionário – ambos eram do Partido Social Democrata (PSD) – que, face à “atitude deselegante” dos

---

180 Tratam-se de acervos constituídos na convergência de pesquisas etnográficas, acervados em museus de (arqueologia e) etnologia, e são concebidos e encampados, seja pelos Xetá, seja pelas pessoas e instituições que os etnografam, como ícones (no caso, da *cultura* xetá).

181 A referida carta com o suposto rompimento encontra-se no acervo do Círculo de Estudos Bandeirantes (CEB).

órgãos administrativos do então governo relativamente aos direitos dos “Setá” em Serra dos Dourados, não voltaria a importuná-lo sobre o assunto, mas voltando a fazê-lo oito meses depois, reiterando que as terras tradicionalmente ocupadas pelos Xetá não poderiam ser-lhes alienadas<sup>182</sup>.

A atitude deselegante do Governador Moyses Lupion pode ter sido esta:

“O inspetor da 7º IR em seu relatório de viagem à Serra dos Dourados, em 1957, ressalta que, na ocasião em que solicitou providência aos setores competentes, ainda havia terras a serem demarcadas para os Xetá e para criar um posto de atração. No entanto, a situação que encontra em dezembro de 1957 é a Cobrimco como proprietária de todas as glebas de terras possíveis de serem demarcadas para os Xetá, inclusive a glebas sete, doze e quinze, onde foram encontrados o maior número de acampamentos com habitações do grupo. Aliás, antes de realizar a viagem em questão, ele havia estado em companhia do Prof José Loureiro Fernandes, na Diretoria de Geografia, Terras e Colonização do Estado do Paraná, para saber da diretoria o resultado da promessa feita pelo governador de reservar uma área para os índios. Para surpresa de ambos, foram informados pelo Diretor que, na região, não havia qualquer terra devoluta na Serra dos Dourados, porque todas elas haviam sido vendidas e tituladas a particulares, sendo a maior parte, da Cobrimco.” (C. Silva, 1998:233).

Embora no Parlamento Lupion tenha reconhecido a “insuficiência” de terras devolutas diante da demanda dos compradores a tal modo que “os serviços de demarcação não supriam a procura de lotes” (Paraná, 1949:72), foram as suas gestões (1947-1951; 1956-1960) que titularam mais terras no Paraná em todo o período republicano, totalizando 35.648 títulos<sup>183</sup>. “É inaugurada assim a fase da dupla e até mais titulações envolvendo a mesma área e que passa a se constituir na causa de uma nova onda de violência no campo” (Serra, 1991:87). Enquanto o governo estadual e as companhias colonizadoras mediam, loteavam, vendiam e propagandeavam o “Norte Novíssimo” do Paraná como “Eldorado”, “Terra Prometida” e “Nova Canaã” (Tomazi, 1997), os *brancos* empreendiam atos de barbárie contra os Xetá: além dos *roubos* de crianças, para afugentar os índios, os colonos disparavam armas de fogo e

182 “Desde o início de seu atual Governo, venho solicitando sua especial atenção para o caso dos Índios Setá da Serra dos Dourados, insistindo que as terras que ocupam entre o Ivaí, o ribeirão 215 e o Indo Ivaí ou Ribeirão dos Índios não podem ser consideradas terras devolutas” (L. Fernandes/Ofício 42/57, *apud* Lima & Pacheco, 2017).

183 Cf. “Quadro 2 - Títulos de Terras emitidos pelos governantes do Estado do Paraná1 Período Republicano – 1.889 a 2.006”. Departamento de Terras (DITER), Instituto de Terras, Cartografia e Geociências - Secretaria de Estado do Meio Ambiente e de Recursos Hídricos do Paraná. Disponível em <<http://bit.ly/2GMH0QG>>, acesso em mar. 2018.

queimavam as aldeias – o que L. Fernandes (1962:152) designa “agressão indireta”.

A Companhia Brasileira de Imigração e Colonização (Cobrimco), que recebeu as terras xetá pelo governo paranaense num “jogo político nebuloso”, como disse Franz Licha, um de seus ex-corretores (*Folha de Londrina*, 1994), promovia à “limpeza” da área por meio de remoções e desaparecimentos forçados em seus caminhões, e o SPI, por seu turno, realizou uma onda de sequestros de crianças, que, sob os auspícios dos agentes do Serviço, serviam-lhes, além de empregados domésticos, de intérpretes nas expedições de busca, e, finalmente, na remoção final dos Xetá sobreviventes para outras terras indígenas kaingang e guarani (cf. C. Silva, 1998; CEV-PR, 2017; CNV, 2014)<sup>184</sup>. Assim, foi como uma “Técnica eficaz de tortura” que a *Revista Panorama* (1978) qualificou as ações praticadas contra índios e os posseiros com o envolvimento de jagunços, chamados cinicamente “guardas florestais” contratados pelas companhias colonizadoras, dentre elas a Cobrimco, sendo esperado que “os Guardas Florestais da Cobrinco [...] poderão fazer como têm feito, tentar expulsar o invasor [...]” (*Panorama*, 1978 *apud* Almeida, 2016:103)<sup>185</sup>.

Tudo se passou com relativo conhecimento público, como é possível ler na correspondência institucional indigenista, administrativa e fundiária federal e estadual.

Em ofício (Ofício 56/58), Loureiro Fernandes informa à Heloísa Alberto Torres<sup>186</sup>,

---

184 “Cobrimco – ‘Companhia Brasileira de Imigração e Colonização’, é a principal companhia agindo na região, era a proprietária das glebas onde se encontram os índios. Ouvi uma vez de um diretor do INIC, que a situação dessa Companhia é irregular. A sede dessa Companhia é aí em S. Paulo. Ignoro os grupos economicos que a sustentam. Fala-se que os grupos Ademar de Barros e Lupion estão implicados nessa organização. Nada de oficial posso avançar mas será facil no registro comercial aí em S. Paulo descobrir. [...] Conhecendo-se o que já, tem vindo a público a propósito do governador Lupion em relação a questão das terras do Oeste Paranaense. As criticas feitas a atuação do atual Diretor do Departamento de Geografia, Terras e Colonização o Dr. Hogo Vieira que o Gov. Lupion persiste em manter no cargo, é de crer que também no noroeste paranaense existem interesses políticos em jogo na questão de terras. [...] Tanto que há interesse político na questão de terras no noroeste paranaense, que no primeiro governo do Sr. Moises Lupion, foi loteada e cedida a particulares uma área de terras na confluência do R. Paranapanema com o R. Paraná, com aproximadamente 248.000 hectares de terra destinada a constituição de uma floresta remanescente, das quais expressamente cogita o código florestal. Area esta que havia sido, para tal fim, reservada pelo Decreto no 1943 do saudoso interventor Manoel Ribas, datado de 4 de maio de 1943 [...]” (L. Fernandes, Ofício n. 24/59, 20 fev. 1959, para Paulo Afonso Grisoli – reporter de *O Globo*, 1959, *apud* Almeida, 2016:104).

185 “[A] Cobrinco, como todas as empresas colonizadoras, e até os proprietarios de terras na região, contratam caboclos sertanejos para guardas florestais, ou fiscais, e agóra cognominados de 'JAGUNÇOS', para atenderem as terras, expulsando os intrusos que forem encontrados morando nas matas, ou aos que queiram se acomodar por ali” (*Panorama*, 1978 *apud* Almeida, 2016:102).

186 Heloisa Alberto Torres foi antropóloga, especialista em cerâmica brasileira (especialmente marajoara) e de marcante presença no cenário antropológico e indigenista no país, ao longo do século XX. Formou-se e lecionou na então Divisão de Antropologia e Etnologia do Museu Nacional, onde foi a primeira mulher a ingressar como docente, uma das primeiras funcionárias das instituições, tendo sido professora-chefe de Seção, vice-diretora, e diretora. Assumiu a presidência do CNPI em 1955, após a morte do Marechal Rondon, que o liderava desde sua

presidente do Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI) os sequestros e desaparecimentos promovidos pela iniciativa privada:

“[...] Venho de saber que a companhia colonizadora ‘COBRINCO’ entrou francamente na demarcação da área dos Xetás. Mas verdadeiramente trágico é a informação que chegou do Norte do Estado que teriam sido vistos, pelo menos duas vezes, caminhões conduzindo índios para fora da área de Dourados. Qual o destino desses índios? Nada se sabe? Ninguém, ao que parece, até agora, procurou averiguar o que há de verdade em todas essas afirmativas...

Fui informado ontem, por pessoa que passou pela região, que não sabe o que há de verdade sobre o assunto e não quer se envolver pois, teme os agentes da célebre companhia.

Trasmito-lhe imediatamente. O que sei é que os índios não tem mais sido avistados pelos nossos amigos da Serra dos Dourados. Há em tudo isso tanta coincidência não acha?” (*apud* Almeida, 2016:103).

Torres intercedeu ao ministro da Agricultura, Ney Braga, sem obter dele qualquer medida<sup>187</sup>. As autoridades estaduais, por seu turno, alegavam desconhecimento dos limites do Parque Nacional de Sete Quedas, como informou, a pedido do governador do Paraná, o chefe de Política Tenente Coronel Italo Conti à presidenta do CNPI<sup>188</sup>, segundo o qual

“(…) NA REGIAO CITADA NAO EXISTEM TERRAS RESERVADAS INDIOS PORTANTO AS EXISTENTES FORAM TITULADAS PARTICULARES PT FOGO OBSERVADO CONSEQUENTE DERRUBADA AREAS PROPRIETARIOS PT AUTORIDADES DESCONHECEM LIMITES PARQUE CITADO PT SDS TEN CEL ITALO CONTI CHEFE POLICIA” (Conti, 1961 *apud* Almeida, 2016:109).

Aqueles grupos que já se viam encurralados no último refúgio de floresta viram-se diante de uma decisão: abandonar a terra e continuar fugindo, ou tentar pacificá-los, *amansar* os *brancos*. 'Um dia, aquele *branco* que for bom para nós, temos que nos *misturar* com eles, pra não tomarem nossa terra', teria dito a Kuein o seu primo (Kuein, PIN Rio das Cobras *apud* C. Silva, 1998:172-3). Decidiram, então, que não iriam correr mais. Foi quando

---

função, em 1939; com a fundação da Fundação Nacional do Índio (Funai) em 1967 Heloísa dirigiu o Departamento de Estudos e Pesquisas; atuou também no Conselho Consultivo do Serviço do Patrimônio Artístico e Cultural (SPHAN). Cf. Corrêa (1997).

187 Ofício 10, 7 x. 1961 (*apud* Almeida, 2016:107)

188 Em resposta ao Ofício de Heloisa Alberto Torres ao Dr. Manoel Carneiro, Diretor do Serviço Florestal do Ministério da Agricultura em 1961 (*apud* Almeida, 2016:108)

decidiram ir amansar os *brancos*.

As relações com os *brancos* são ambíguas.

Alcida Ramos (1998), ao analisar concepções indígenas da categoria “branco”, compreende-a não em termos fenotípicos, a partir da cor da pele, mas atrelada à “condição de 'civilizado'” e material ou tecnologicamente superior.

O detalhe das ferramentas se impõe à especulação. Embora, aqui, a ontogênia dos *tkikândji* mencione seus aparatos técnicos, as *histórias* não enfatizam necessariamente a sua superioridade, mas sim a sua letalidade: conforme um informante<sup>189</sup> a Aryon Rodrigues ([1960]2013:48), o *branco* era para ser *índio* e o *índio* era para ser branco. Eles tinham de tirar o facão de dentro da água. O *branco* foi mais ligeiro e tirou o facão”. Em primeiro lugar, de onde veio este facão?

*Branco*, de todo modo, não é, na origem, categoria fenotípica – embora, posteriormente possa ter se tornado –, pois os dois irmãos índios(*brancos*) não se distinguiram dos demais xetá na aparência, na língua, ou nos costumes da caça e das formas de obtenção de seus conhecimentos ao modo '*tradicional*' – em volta do fogo, junto aos parentes mais velhos. Diferenciavam-se, sim, pelas *roupas* e pelas *pontas das flechas* (num caso, por um artefato, no outro, pelo material específico em que foi confeccionado).

O que se sabe apenas é que a menção a este tipo de ferramenta, aqui, remete às relações com os *brancos* em relatos de violência: em tempos  *muito antigos*, segundo Tuca (*antigo dos atuais*), um homem xetá, capturado e cativo num acampamento de *tkikândji*, ao fugir, sem seus arco e flecha, levou consigo, para defender-se, um machado (= arma)<sup>190</sup>; no momento em *brancos* tornam-se *brancos*, o fazem pelo empunhar do facão. Assim como os *brancos* da *história* se distinguiram, em algum momento, pelas pontas das flechas, é justamente assim que se distinguiriam os machados com cunha de ferro de *branco* dos de *índio*. O machado de pedra é, ainda hoje, tido por sinal diacrítico maior dos Xetá, sendo impresso em publicações, confeccionado e exposto eventos culturais, emocionando os

---

189 O verbete “branco”, nos cadernos do linguista, apresenta, além de definições (conceitos), anotações etnográficas, diversificando os contextos de enunciação, e, portanto, complexificando semanticamente os termos, como, por exemplo, a notação de que “Há um outro branco que mora embaixo da terra, fazia buraco. Tem um rabinho”. Seria preciso dedicação ao material de pesquisa de Aryon Rodrigues, guardado no Laboratório de Línguas e Literaturas Indígenas do Instituto de Letras da Universidade de Brasília e no Instituto Aryon Dall'Igna Rodrigues (IADR), para precisar seus interlocutores e a polissemia das classificações.

190 Cf. “Nós amansamos o branco, e eles ingoliram a gente”, na Introdução.

*parentes* em visitas nas reservas técnicas dos museus e causando especial vislumbre sobretudo nos homens.

Os relatos de Tikuein, que diferencia os *índios puros* dos *brancos* pela barba, bem como a caracterização, pelo já citado informante de Rodrigues, de que “Há um outro *branco* que mora embaixo da terra, fazia buraco. Tem um rabinho” já, me parece, expressam concepções que distinguem uns e outros em termos de anatomia e de capacidades.

Se, contudo, a constituição corporal possa servir à distinção, ela não parece ser a única, nem a fundamental.

Hoje em dia os Xetá parecem não mais pensar os *brancos* nos limites da humanidade e da civilidade, preferindo chamar-lhes *não-indígenas* – mesmo porque, alguns destes agora são reconhecidamente seus parentes, como a mãe dos nossos próprios amigos Dival e Claudemir<sup>191</sup>. Dona Belarmina explicou que o termo *branco* caiu em desuso por ser ofensivo, ao designar as pessoas pela cor da pele<sup>192</sup>. Mas há, ainda, mesmo entre os *não-indígenas*, quem seja amigo e quem seja inimigo.

Nesta (re)humanização dos *txikãndji*, a alteridade dos *não-indígenas*, e do *povo da cidade* (que englobam diferentes *gentes*, *povos*) é caracterizada por seu distinto modo de vida, atrelado a uma paisagem específica, anulando a validade de uma tese de tipo racalista. Inclusive, é o desvio de comportamento que repousa à base do processo de virar *branco*, os dois irmãos retratados no mito “agiram errado”, diz Kuein, “agiram diferente de nossos antigos” C. Silva (2003:50).<sup>193</sup> Uma análise do professor guarani Carlos Cabreira numa quarta-feira à tarde, complementar ao argumento, expressa a percepção de um caráter

---

191 É controverso. Silva (1998; 2003) e Tommasino (2015/CEV) designaram dona Conceição como “não-indígena”, porém Spenassato (2016:66) diz que C. Silva se equivocou, pois, segundo esta autora, ela “é da etnia Guarani”. Porém, já em 2005, Tikuein havia declarado à *Agência Estadual de Notícias* do Paraná que ‘Minha mãe morreu no mato sem conhecer o homem branco. Eu só vi gente branca com oito anos. Casei com uma mulher branca e tivemos 12 filhos, mas só sete estão vivos. Temos 36 netos e precisamos unir novamente toda essa gente. Dizem que se a gente quiser tem de comprar terra. Onde já se viu índio comprar terra!’ (AEN, 2005, s/p.). Dona Belarmina diz que sua *prima* (considera d. Conceição sua *prima* porque Tuca e Tikuein se consideravam *primo-irmão*, o que elas seriam também por serem com eles casados) era *negra*. Eu não conheci dona Conceição, que faleceu dois meses antes de minha primeira viagem de campo em SJ.

192 Em sua fala na mesa *Os índios e a Cidade*, Seminário *Em memória de Ângelo Kretã: balanços e perspectivas sobre a questão indígena no Sul do Brasil*, UFPR/Campus Reitoria, Curitiba (PR), set. 2017.

193 *Aukê*, o índio krahô “menino prodígio, perturbador da ordem social e do tempo linear pelo seu comportamento” transformou-se também em *branco* (Carneiro da Cunha, [1973]2009; Chiara, 1979; Da Matta, 1973). Se o krahô *Aukê* transformou-se em *branco* pelo fogo após sucessivas tentativas fracassadas de seu pai de matá-lo por outros métodos, os dois *tikuein* Xetá morream em aldeia de *outra gente (nossa)*, abatidos com bordunadas na cabeça, a mesma técnica que se usava, aliás, para o abate de animais grandes na caça e os inimigos na batalha, e aos seus matadores não há menção se se tratavam de parentes próximos ou não.

destrutivo intrínseco ao modos na/da *cidade*:

enquanto eu mirava sua plantação de abacaxis à minha frente, comentamos sobre a situação das chuvas em São Paulo, e de como, numa cidade tão grande, a água não tem para onde escoar. coitadas das pessoas que perdem a casa, tudo, nessas enchentes, e que tem de recomeçar a vida. 'Todo janeiro a mesma coisa, tudo outra vez?' o problema, também, é que a *cidade* está muito cheia de gente, muita gente sai do sítio para a cidade, os municípios vão se grudando – menos Ourinhos, que está longe da capital (na verdade, ele disse “do” capital, o que também não deixa de ser sugestivo). mas na *cidade*, compra-se tudo – até água! assim não dá! e com a inflação, ainda...! “– Vamos tomar um café?”. antes que eu respondesse, gritou para dentro cada: “– Tem café aí?”. “–Não”. e também, não foi passado café nenhum. (Notas de campo, SJ, jan. 2017).

A capitalização da água é definitiva na distinção *reserva/cidade*, especialmente porque a *comunidade indígena*, após intensa mobilização, conseguiu junto à administração pública a gratuidade no fornecimento de água potável encanada.

O reconhecimento de humanidade aos *txikândji*, os *não-indígenas*, não significou a pacificação das relações e nem deu fim aos seus embates com os Xetá. Ainda uma outra ofensiva à terra xetá ocorrerá, mas desta vez de maneira completamente diversa, e num tempo (ainda) indeterminado. Numa *fala* na UFPR em Curitiba, o *cacique* Dival conclui-o dizendo:

'(...) Porque nos dias os quais nós vivemos hoje, sabemos que não está fácil de viver. É muita *ambição* do *povo*, mas eles não pararam para pensar que eles podem ter muita *ambição* hoje, e sempre, mas vai chegar um grande dia em que a *ambição* deles não vai servir para nada. Porque vai ter um monte de dinheiro para eles, mas infelizmente, vai chegar uma época que eles não vão ter mais o que comprar para comer. E quando chegar este tempo, se até lá nós existirmos ainda na face da terra, creio eu que eles vão se valer com nós, que estamos ainda num pedacinho de terra. Porque sabemos que o pedacinho de terra o qual nós queremos para cultivar o alimento para nos alimentarmos e alimentar o *nosso povo* é o que um dia vai acudir o *povo* que está na *cidade*, e até ali naquele Plenário [referindo-se à Câmara Municipal de Maringá]. São essas as minhas palavras'.<sup>194</sup>

---

194 Aula Pública “Território e Resistência: desenvolvimentismo e violações de direitos dos povos indígenas, Curitiba, 2'15"50 – 2'18"18). 28, abr., 2016. Curitiba (PR). Canal DTI/UFPR – SCJ (Youtube). Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=v1tTdXJmP5U>>.



Que teria sido isso? Previsão informada de um certo especialista em catástrofes? Admoestação moral de um chefe indígena? Profecia? Ao ouvir Dival falar – ainda antes ainda de minha ida a campo –, sua prosódia era inquestionável. Da platéia, balbuciei a meu colega Gian: “Esse cara é pastor”. E era – vim a saber quando o visitei em 2017.

Os *rivaís*, como se definem hoje, apesar de múltiplos, tem a característica comum de uma contrariedade, de perspectiva histórica (contam *mentiras* sobre os Xetá na mídia), de condições materiais de existência, de parte nos processos judiciais tocantes aos direitos à terra etc.). No núcleo de sua conduta reside a sua motivação: a *ambição* – no caso, na posse e propriedade das terras dos Xetá. Eventuais desavenças com *parentes, amigos, parceiros* e etc., embora possam gerar descontentamento e mesmo rigorosa repreensão, não geram rivalidade nestes termos, pois não há contrariedade de sentido no sentido da ação.

De fato, a questão da terra dos Xetá, que se desenrola num embate jurídico<sup>195</sup>, é o cenário em que os *rivaís* colocam suas mentiras explicitamente. Até à finalização da versão final deste texto (mar. 2019), a última atualização do processo sobre a demarcação da TI Herarekã Xetá na justiça federal foi a decisão favorável ao recurso da Santa Maria Agropecuária Ltda. (denominada “parte autora”) contra o direito dos Xetá às terras indígenas do noroeste paranaense pela 3ª Turma do Tribunal Regional Federal da 4ª Região (Porto Alegre, RS), acompanhando o voto da juíza-relatora Desembargadora Federal Vânia Hack de Almeida, que consigna:

3. Não demonstrada, na hipótese, qualquer tipo de resistência dos Xetá – ou mesmo sua permanência no local – à época da promulgação da Constituição, havendo indícios de que o estabelecimento da parte autora na área ocorreu de forma pacífica muito antes do indigitado marco temporal, mantém-se a sentença que declarou a nulidade de todos os atos relativos ao Processo Administrativo FUNAI/BSB n.º 08620.003478/1999-10 e, por consequência, a inexistência de terras tradicionalmente ocupadas pelos índios sobre o imóvel rural denominado Fazenda São Francisco, de propriedade da parte autora.

A “tese do marco temporal” emerge em meados dos anos 2000 no âmbito do processo jurídico envolvendo a demarcação da TI Raposa Serra do Sol (Roraima) no Supremo Tribunal Federal (Pet. 3388), no qual a corte, a partir de formulações do finado ministro Teori

---

195 Consulte-se em: <<https://goo.gl/nLHZJb>>.



Zavascki, estabeleceu a data de promulgação da CF88 (05 out. 1988) como data para delimitar os direitos à posse pelos índios às suas terras tradicionalmente ocupadas reivindicadas. Exceção prevista pelo jurista é a ocorrência de “renitente esbulho”, *i.e.*, conflito possessório materializado por “circunstâncias de fato” (*i.e.*, conflito violento) ou “controvérsia possessória judicializada”, e que de todo modo, não se confunde com “desocupação forçada, ocorrida no passado”.

Embora, em sua decisão final, o STF tenha-o estabelecido sem caráter vinculante, o marco temporal tem sido aplicado às mais diversas decisões e proposições legislativas e normativas em que o Legislativo e o Executivo federais pretendem estabelecê-lo parâmetro legal para o reconhecimento de terras indígenas reivindicadas, e, antecipando-se, o Judiciário vem-na aplicando regularmente, como no processo da TI Herarekã Xetá. A partir do instituto do indigenato (direito originário dos índios às terras que tradicionalmente ocupam), a tese do marco temporal vem sendo enfaticamente criticada, advogando-se a correta interpretação da categoria jurídica de “terras tradicionalmente ocupadas pelos índios” (Art. 231 e Art. 232 da Constituição Federal de 1988) pelo conceito de tradicionalidade (o modo tradicional de habitar, modalidade de memória e experiência territoriais), e não pela antiguidade da ocupação fática que conforma(ria) certo conceito de imemorialidade (*cf.* J. Silva (2015), Memorial/UnB (2017), STF, ARE. 803/462 – AgrR/MS).

Retomando a *fala* de Dival, no futuro, porém, o quadro se inverte: é a *cidade* que será (terá se tornado) improdutiva, e é o *povo da cidade*, para quem os Xetá trabalham hoje, que passará privação e fome. Serão as *terras* que 'queremos', e que serão terras dos Xetá, as que salvarão o *povo da cidade* da fome – e da morte.

Desde que foram tirados à força do *mato* nos anos 1960, os Xetá praticam a agricultura, *formando*<sup>196</sup> café ou cortando cana em fazendas de proprietários não-indígenas em troca de salários em dinheiro, no Paraná, e/ou no Mato Grosso do Sul, de modo que Dival, quando lhe perguntei sua profissão, do outro lado da ligação, respondeu, depois de contido o riso, que ali eram todos *lavradores da terra*<sup>197</sup>.

---

196 O verbo *formar* é empregado para indicar tanto o desenvolvimento tanto de uma criança quanto o manejo de espécies.

197 Durante a organização do Abril Indígena na UFPR em 2016, para que a Universidade viabilizasse as passagens rodoviárias e a hospedagem dos irmãos xetá em Curitiba era preciso preencher um formulário que, entre todas as informações exigidas, pedia pela “profissão”.

C. Silva já havia registrado que Tikuein se deslocava anualmente, junto com homens Kaingang e Guarani, acompanhado de seus filhos do sexo masculino, para uma “grande propriedade de canavial no Mato Grosso do Sul, onde trabalhava “sem garantias e em péssimas condições, como boia-fria, no corte de cana”, permanecendo por lá enquanto durasse a lavoura, quando, então, retornava a São Jerônimo (C. Silva, 1998:85).

A “grande propriedade com plantação de canavial no Mato Grosso do Sul” ou “empresa de produção de álcool” a que se referem respectivamente C. Silva (1998:85) e Spenassatto (2016:25) é a Destilaria de Brasilândia, ou Debrasa, da Companhia Brasileira de Açúcar e Alcool (CBAA), no município de Brasilândia, no sul de Mato Grosso do Sul, empresa pertencente a João Pessoa Queiroz Bisneto – “primo de Tereza Collor, cunhado do ex-presidente Fernando Collor” – onde, por aproximadamente duas décadas, entre os anos 1980 e 2000, os homens, kaingang, guarani e xetá das *reservas* de São Jerônimo, Barão de Antonina e Apucarânia, as três na bacia do Rio Tibagi no norte paranaense, trabalharam no corte de cana, à cerca de 400 km distância da região das *reservas*, percorridos em ônibus. Na década de 1990, efetivamente, havia 1.700 índios trabalhando no corte de cana na Debrasa (Taques, 1993). A exploração de mão-de-obra indígena naqueles canaviais teria iniciado após a sua aquisição por José Pessoa e Benedito Coutinho ao final da década de 1960 (D. Fernandes, 2007).

Havia ali um 'esquema de escravização de índios', como disse seu Cabreira que lá trabalhava desde quando ainda morava com seus *parentes* Kaiowá em Dourados (MS), lembrando-se que muitos morriam, no trabalho ou assassinados, sem que nenhuma providência fosse tomada pelos proprietários da empresa ou por autoridades – havia lá 'polícia' que trabalhava para os fazendeiros na patrulha e repressão dos trabalhadores indígenas.<sup>198</sup> Não havia hora para o trabalho, 'quando mandavam, tinha que ir', e os pagamentos eram irrisórios. 'Você podia entrar, mas não sair. Se você fosse sair, não podia levar nada, e não recebia nada; se recebesse, daí não saía mais', explicou Cabreira, qualificando o sistema de escravidão ao qual esteve sujeito. Em 1974, Cabreira e mais dois companheiros fugiram da Debrasa escondidos num caminhão entre sacas de cana cobertas por uma lona.

A “longa viagem para a escravidão” dos índios do Paraná foi retratada pelo jornalista e

---

198 Cabreira não soube dizer se esta *polícia* era contingente militar ou capangas contratados pelos empresários.

escritor Luiz Taques no jornal *Folha de Londrina* (1993). Idas e vindas de homens kaingang e xetá das “aldeias” Apucarantina e São Jerônimo para Brasilândia (MS) realizar o corte de cana da destilaria.

A reportagem apresenta fotografia de Tikuein e seus filhos, e a legenda informa: “Toda a família de José Luciano da Silva virou boia-fria”. Tikuein e seus filhos Claudemir e Zezão (José Aparecido) protagonizam a matéria:

“José Luciano da Silva periodicamente troca a miséria institucionalizada na reserva indígena São Jerônimo da Serra, no Norte do Paraná, pela miséria promovida na destilaria Debrasa. (...) No mês passado, ele e os dois filhos voltaram de uma dessas temporadas como boias-frias. Retornaram tão pobres como quando foram, com algumas dezenas de notas de Cr\$ 100 mil nos bolsos, suficientes para comprar comida para a família para duas ou três semanas, depois de dois meses de trabalho na usina, numa rotina de idas e vindas que se repete em 1991. Como o xetá, muitos kaingang das aldeias Apucarantina, que fica em Tamarana, distrito de Londrina, e de São Jerônimo da Serra, têm viajado 350, 400 quilômetros para trabalhar na Debrasa. No Mato Grosso do Sul, eles vão se juntar aos guarani, terena e kaiowá para fazer a cana-de-açúcar virar álcool. Na usina, os índios cumprem uma jornada diária de 10 a 11 horas, não tem suas Carteiras de Trabalho assinadas por José Pessoa, dormem em alojamentos que mais se parecem pocilgas.” (Taques, 1993:16).

Estes barracões que serviam de alojamento nem banheiros tinham, sendo os boias-frias obrigados a urinar e defecar no mato e, com as chuvas, tudo escorria para o rio onde tomavam banho e lavavam a roupa, contou o índio terena João Belino (Taques, 1993).

Taques denuncia também a prática de trabalho de menores de idade nos canaviais da Debrasa:

“Claudemir da Silva, 17 anos, o filho do xetá da reserva de São Jerônimo da Serra, arrancou broto, capinou cana do dia 16 de fevereiro a 17 de abril e teria como salário Cr\$ 1.884.712,66. Quando a Debrasa foi buscá-lo na reserva, deu Cr\$ 1.100.000 de adiantamentos. O enteado do Xetá, José Aparecido da Silva, 26 anos, diz que dificilmente vai voltar para trabalhar na destilaria. 'A polícia da cidade pega os índios e bate mesmo. Isso eu não vou mentir'.” (Taques, 1993).

Embora o gerente da destilaria tenha afirmado não descontarem do salário a alimentação dos índios, o recibo de pagamento, visto por Taques, havia Cr\$ 458.33, 37 de descontos de refeição e Cr\$ 263.000 de armazém. “Só não são chamados de fato de escravos”, disse o Procurador da República João Eleofar, “porque não existe na legislação brasileira lei que os enquadre como tal” (Taques, 1993:16).

Dois rapazes xetá, hoje desaparecidos, trabalharam na Fazenda São Francisco em Ivaté, sendo levados de lá para Maringá (PR) pelo seu administrador Sr. Paulo quando este de lá se transferiu. De propriedade da Santa Maria Agropecuária, a Fazenda São Francisco fornece cana-de-açúcar à Usina Santa Terezinha Ltda, que é uma das, e a principal, contestadora da demarcação da TI Herarekã Xetá. Para não esquecer, na década de 1950, outra empresa do Grupo Bradesco agia na área, seu braço imobiliário, a Companhia Brasileira de Imigração e Colonização (COBRIMCO), que recebeu as terras Xetá cedidas pelo Governo paranaense. Em documentação ao Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI) e na imprensa foram denunciadas, sobretudo pelo Prof. Loureiro Fernandes, remoções forçadas e desaparecimentos forçados de parentes xetá em caminhões feitos pela Cobrimco (*cf. Gazeta do Povo*, 1959; *Folha de Londrina*, 1994; L. Fernandes, 1958; Introdução, *infra*).

Da invasão da terra dos Xetá, restaram os índios pobres, quer dizer, sem terras disponíveis para o cultivo, dependentes da solicitude e dos recursos de *outros índios*, o que, no limite, coloca em risco sua integridade física e sociocultural. Após a perda da terra, os Xetá teriam tornado-se “improdutivos”, em dois sentidos, um de não conseguirem produzir alimentos por meio da agricultura por falta de recursos, primordialmente de terras, tornando-se dependentes do dinheiro para comprá-los em mercados ou consegui-las por meio de cestas básicas distribuídas pela Funai, e outro, o de não conseguirem 'praticar a cultura', como dizem.

Porque hoje, pobres são os Xetá; e pobre é o solo da *reserva*, arenoso e repleto de voçorocas – a área de mata fechada, com bicho, cachoeira, assombração, inscrições em pedras deixadas por antepassados, ruínas e tudo, está de reserva, pelo que a *comunidade* recolhe ICMS ecológico devido à preservação de matas ciliares.<sup>199</sup> É essa 'pobreza', isto é, a ausência de uma base e condições propriamente materiais, que se mostra como impedimento a 'viver da

---

199 Os recursos do ICMS ecológico são recebidos pela Associação dos Produtores Rurais do Posto Indígena São Jerônimo.

cultura'. À porta da casa Dival, alternávamos copos de água gelada e de café quente, enquanto ele explicava os elementos da *cultura* Xetá em termos materiais, alimentares e técnicos. Disse:

“Uma vez no Museu [Paranaense] nós fizemos. *Bichinhos* de resina, estão lá. Nós ainda sabemos fazer muitas coisas. Mas, agora, como viver da cultura, se no mato [em São Jerônimo] não tem nada, nem frutas para comer, nem materiais de *artesanato*?”

(Tanto que...) Dival tem frutas no quintal. Na última visita que o fizemos saímos todos com sacolas carregadas de frutas com as quais nos presenteou – eu levei para casa limões, abacates, laranjas. Aliás, em São Jerônimo não raro as casas têm em seus quintais pomares e pequenas roças, de milho, café, feijão ou mandioca, além dos animais criados, galinhas e porcos que consomem ou vendem (*cf.* Spenassatto, 2016; Relatórios Anuais do PBA-CI do Cruzeiro do Sul).<sup>200</sup> Mas ali não há aqueles alimentos que eram comidas no *mato* pelos *antigos*, coquinho jerivá, guabiroba, jabuticaba etc., nem folha de mate – da última vez que Dival tentou plantar, o pé foi destruído sabe-se lá por quem... Às vezes até comem algum tatu, mas só de vez em quando, porque já tem pouco. A única vez que os vi comendo tatu foi numa cena do documentário *Xetá/Jané Rekó Paranhá* (Mota *et al.*, 2013), em que Dival e Claudemir coordenam o trabalho de um grupo na construção de uma aldeia (*vilinha* ou *colônia*, nas palavras de Claudemir), reproduzindo vários artefatos e técnicas dos xetá *antigos*, dentre elas, uma armadilha chamada *mundéu* que captura, de madrugada, um tatu. Este é assado em fogueira e distribuído por Dival em pequenos pedaços cortados com faca de cozinha para consumo de todos os presentes.

Quanto aos *bichinhos* (miniaturas de argila zoomorfas, *moëw* – o mesmo termo para designar “alma” ou “alma do corpo”), quando a arqueóloga do Museu lhes disse que poderiam levá-los embora, contou-me, eles preferiram, ao contrário, deixá-las lá no acervo.<sup>201</sup> Em

---

200 Como se lê nos Relatórios do PBA-CI, a prática agrícola é incentivada no próprio PBA, que possibilita formação, assistência e recursos técnicos para o incremento de roças – compra de sementes, aquisição de maquinário, preparação de solo etc.

201 Tuca designou *mëow* como “alma da pessoa”, “que sai do corpo” (*in* Severo, 2010). Parellada (2017: 223) registrou que “[e]m oficinas com descendentes Xetá, realizadas entre 2010 e 2013, no Museu Paranaense e na Secretaria de Estado da Educação do Paraná, foram modeladas, em argila terracota, 78 miniaturas, com temas livres, sendo os mais recorrentes, animais silvestres, cerca de 50%. Estas esculturas em argila foram incorporadas ao acervo do Museu Paranaense por solicitação dos próprios Xetá (...)”.

diversas ocasiões Dival e Claudemir enfatizaram a importância desses acervos, porque, como dizem, '*eles provam que a gente existe*'. De todo modo, aqui vemos que o problema colocado não é o de uma “perda” cultural, ou de “capacidade” – 'Nós ainda sabemos fazer muitas coisas', ele diz – mas de uma (im)possibilidade, imposta pela ausência de um, digamos, suporte/recursos material da cultura: '(...) no mato não tem nada' – resguardada a vivacidade, tanto do conhecimento, quanto do desejo. Opõem-se aí imagens de fartura e de miséria, ou privação. A ação humana no mundo tem papel central:

'(...) a terra onde nós vivíamos era farta enquanto tinha a mata e os bichos. A história dos *antigos* já dizia que se a gente destruísse nossas coisas, o mato, o rio, ia ser impossível viver nela. Os *antigos* contavam que se tirassem as árvores, o rio secava, os bichos morreriam e a terra engoliria tudo o que se pusesse em cima dela. De fato, é o que a gente está vendo em muitos lugares aqui onde não deixaram mato nem na beira do rio. Nossa *gente* já dizia que *branco* ia fazer isso, que nós ia ficar sem nada (...).' (C. Silva, 2003:96, grifos meus)

As imagens de privação de Dival, por seu turno, contrastam frontalmente com o passado de fartura dos *antigos*. 'Nós sempre tínhamos muita caça, frutas e mel', relembram Tuca, Tikuein e ã, e, além das frutas do *mato*, tinham também o mate, *kukuay*, 'bebida do dia a dia', que tomavam macerado no pilão e água fria, e também alimentavam-se de pequenas larvas dos troncos das palmeiras, aves etc. 'Naquele tempo', enfatizam com saudosismo, 'tínhamos muita fartura, não passávamos fome'<sup>202</sup>. Distingue-se também do futuro que virá, quando, restabelecidos em seu território, poderão lavrar a terra para o sustento e para a geração de renda.

A mãe de Dival, d. Conceição, também havia manifestado a relação entre a insuficiência de terras, a impossibilidade de plantar e a restrição da liberdade na vida:

'Tive oito filhos, e todos eles graças a Deus estão vivos [...] A gente sente muita coisa. A gente é acostumado a plantar. A gente quer adquirir as coisas para deixar para os filhos. Tudo isso a gente sente assim magoado na onde a gente pára, o Sr. vê não tem onde o Sr. planta um pé de mandioca, a gente quer plantar uma coisa e quer plantar outra e a gente não tem assim...a *liberdade* para plantar porque não tem terra não tem nada, a gente sente né, porque a gente é

---

202 C. Silva (1998:126).

acostumada na roça desde pequena, a gente quer construir as coisas eu penso assim nos filhos nos netos, como diz os filhos estão tudo casado, mas tem esses 2 netinhos que eu crio que estão aqui comigo então a gente pensa que a gente quer fazer o futuro para deixar para eles né? [...].’ (Conceição, 2011 in Mota *et. al.*, 2013 *apud* Ramon, 2014:85)

A ausência de mata e rios também revelam que '[h]oje a mata não oferece a riqueza que tínhamos antes', dizia Claudemir para nós em Curitiba<sup>203</sup>. A falta dos 'materiais adequados' para a produção de *artesanato* não implicou um bloqueio da criatividade, mas, ao contrário, incrementou-a, já que, como observa Claudemir, para a produção dos *artesanatos* atualmente tiveram de improvisar<sup>204</sup>.

Pela *fala* de Dival para nós já se mostram inversões que se darão no 'grande dia': se hoje, como ele diz, a mata da *reserva* não fornece nem alimentos nem matérias-primas a contento, enquanto os *brancos* têm fartura (em parte possibilitada pelo dinheiro, visto que o povo da cidade não produz comida, mas a compra), no futuro, a situação se inverterá.

Entre imagens de um passado de *fartura*, a privação no presente e da *fartura* no futuro também se presta à certa organização do(s) tempo(s) a partir das relações de posse e exploração de recursos naturais. Tem-se aí a contrariedade: de um lado a *fartura* representa o passado e o futuro e, de outro, a privação representa o presente, que passará. Fartura e privação, respectivamente, imagens do *tempo do mato* e do *tempo da reserva*, dão a última chave de leitura das inversões enunciadas na *fala* de Dival na *Aula Pública*, inscrita no campo das relações com os *txikãndji*, e dramatizada no conflito em torno da posse da terra.

A trama, enfim, é a seguinte: os *brancos* nascem da morte, pelos Xetá; em seu no retorno: como se vingassem a sua própria morte (não deixa de ser, no entanto, um eu que é, porque foi, um outro), para matar os Xetá; no porvir, irão se auto destruir (se auto colocar em vias de extinção), ao que serão acudidos/socorridos pelos Xetá (e suas terras). Há uma forte relação entre os *brancos* e a morte (anunciada ou iminente). Além disso, na relação entre os Xetá e os *brancos*, há sempre uma inversão em chave hierárquica, alternando-se as vítimas mas, a diferença é que os *brancos*, quando perecerão no futuro, não será pelas mãos dos Xetá

---

203 Seminário *Dizer o indizível nos museus – Violências contra indígenas*, realizado no âmbito da 15ª Semana de Museus, promovida pelo Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM), mai. 2017.

204 “(...) nós estamos conseguindo resgatar um pouco da nossa língua, começamos a fazer nosso *artesanato*, não é tudo porque não tem o material adequado, muitas coisas a gente improvisou (...)” (Claudemir, UEM, 2011, in Mota *et. al.*, 2013 *apud* Ramon, 2014:104, grifos meus)

– que seria uma inversão simétrica e óbvia da relação – mas por suas próprias mãos, reafirmando aquele atributo da letalidade como uma marca dos *brancos*. Embora, pelo fato de serem os *brancos* os famintos já estivesse, de certo modo, invertida a relação, ela só se efetiva de fato quando os Xetá e as suas terras, finalmente, salvam os *brancos* (da fome). Aí sim, a inversão está completa. Estaria, assim, encerrado o ciclo de vingança iniciado com a morte dos dois irmãos míticos? Outra interpretação possível é sugerida por E. Lima, para quem tratar-se-ia não apenas de uma inversão, como verdadeiramente de uma “redenção”, em seu sentido dicionarizado: libertação de pecados, dos males, com o fim dos flagelos, o que parece ser ilustrado com o episódio da fuga de Cabreira e seus companheiros da escravidão na Debrasa.



### Considerações finais (primeiro intervalo) .

Ao longo deste trabalho, tentei um exercício etnográfico acerca da memória junto aos Xetá, suas *histórias* e sua *luta*, compreendidas em circunstância de exílio (Said, 2003). Tentei descrever alguns contrastes entre os Xetá atuais e os *antigos* atentando àquelas relações e práticas sociais que segundo os primeiros 'não eram assim' no passado – e que, como atestamos com eles, talvez também não permaneçam como tais no futuro, ao contrário, o futuro planejado é justamente uma reconstituição das formas da vida. Em seus entremeios, tentei estabelecer diálogos em dois movimentos, com temas da pauta da etnologia americanista. Aqui, apresento-as tratando das relações entre memória e *luta* a partir da *luta* pela terra e a noção de “reparação”, depois, entre povos indígenas e seus acervos etnográficos, mediante um balanço da produção desses objetos “etnográficos” por cientistas e os atuais usos pelos Xetá em seus propósitos, e, finalmente, ensaio alguma reflexão sobre a experiência do tempo.

Uma pauta, ou agenda, propriamente “americanista”, é sintetizada por Joanna Overing (1977) e Seeger, DaMatta & Viveiros de Castro ([1979]1987:16): move-se o ponto de partida da sociologia às categorias de pensamento. Em resumo, Overing e o trio brasileiro demonstraram como a vulgata materialista da Antropologia fadava ao insucesso na América do Sul, pois, diversamente de africanos e melanésios, a chamada “estrutura social” desta região, “idealistas”, se constituiriam sobre um idioma simbólico no qual as noções de pessoa, passando pela corporalidade, isto é, a concepção de o que é humano e como este se constrói, são centrais. A elas somam-se, ainda, as categorias de tempo e espaço sociais (“como e onde se situar no mundo”), ou, nas palavras de Overing, “filosofias de tempo e espaço”. Aponta-se para uma perspectiva cosmológica (elucubrações sobre a estrutura do cosmos, do universo) como a real “via de entrada” ao universo dos povos tropicais.

Aqui, notadamente, o debate sobre a temporalidade se dá a partir da concepção de memória como máquina de produção do social (Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, [1985]2009); a noção de pessoa, pelo tema da constituição dos *líderes*, remetida à magnificação da pessoa e do guerreiro tupi (Sztutman, 2012); para a questão da corporalidade, compreendendo o corpo como categoria de pensamento, idioma simbólico e *locus* em que se atualiza, e se observa, a operação da sociedade, ponto de encontro entre o ideal(ismo) e o

material(ismo), recorrendo à aplicação antropológica da noção de aristotélica de *aísthesis* (Balkenhol, 2014; Ricoeur, 2007; Verrips, 2002), enfatizando a experiência sensível ambiente estratégico para uma aproximação compreensiva da experiência histórica; à inimizade coube cumprir seu papel de viabilizar acesso a concepções de alteridade (Fausto, 2001) para uma reflexão acerca de transformações de relações – da inimizade à afetividade, por exemplo.

### ***Luta e reparação: movimento de volta para o futuro.***

#### **Nota breve sobre as relações entre memória, estética e política .**

“(…) seria necessário saber exatamente qual é o tamanho da força plástica de um homem, de um povo, de uma cultura; penso esta força crescendo singularmente a partir de si mesma, transformando e incorporando o que é estranho e passado, curando feridas, re-estabelecendo o perdido, reconstituindo por si mesma formas de partidas”

Friedrich Nietzsche, *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*

Remeto esta preocupação com as relações entre memória, história e política a reflexões de Lévi-Strauss em *Como morrem os mitos*. Uma das possibilidades da relação entre mito e história é “a continuidade orgânica que se manifesta entre a mitologia, a tradição lendária e algo que não há como não chamar de política”, a partir do caso dos Cree e sua operação de “submeter” o mito à história, manifestando-se “intenção expressa de justificar um devir em curso e validar uma de suas direções possíveis (...)”, considerada a possibilidade de “reutilização” de mitos “com fins de legitimação histórica” (Lévi-Strauss, [1971]2013:298-300).

Em seu estudo sobre os jovens Xetá, Ramon enfatiza como a tradição – “convocação do passado” – é usada como “forma reivindicatória, como meio de se alcançar assistência governamental, mas não como fim”, ou, em outras palavras – e estas são de G. Balandier (1969) – o “uso da tradição com fins políticos”, sendo este, ou um deles, a “convocação ao

passado como “legitimador do presente” (Ramon, 2014:68)<sup>205</sup>.

Conforme debatemos (Lima & Pacheco, 2018)<sup>206</sup>:

Foi observando o lugar especial que os objetos etnográficos – poderíamos já chamar de objetos de memória – no movimento de retomada da memória e das formas *culturais*, isto é, ao que Roy Wagner denomina “revivalismo”, que percebemos a sua força como “matriz” estética, informando-lhes sobre o passado, que lhes serve de referência (*tradicional, autêntico, verdadeiro*) e no mesmo momento apontam para o futuro, “o modo que se pretende viver e para a terra onde viveram seus *antigos* viveram e para onde desejam retomar”, em que a *cultura*, que como vemos aqui é indissociável da *história*, é como o *cargo cult* (“culto de carga”) dos Daribi da Nova Guiné: não tem a intenção de reconstituir o passado fidedignamente (a partir de “cacos de evidências”, é verdade), mas “inventa em antecipação ao futuro”, tomando, aí, a cultura como “símbolo de outra coisa”, aparecendo esta como um “acesso a coisas muito mais importantes do que ela jamais poderia ser”, o que sejam, as motivações e a criatividade dos próprios sujeitos engajados no revivalismo (Wagner, 2012:98-9, 104-5).

Kozák, em manuscrito não publicado intitulado *A História dos Hetas* (1976)<sup>207</sup>, diz que no momento em que entraram em contato com a Fazenda Santa Rosa os Xetá “descobrem a si próprios” (p. 7). Mas isto não parece ser bem assim. Primeiro, porque o termo *mbïa*, enquanto uma categoria de alteridade (no caso, étnica), já indica a consciência dos xetá de constituírem distinto de outros existentes, os *mbïa*, os *mwëw*, os *kikatxu*). Depois, num plano mais profundo, porque isso aconteceria, de fato, nos anos 1990, quando os parentes separados se reencontraram e iniciaram um processo de elaboração compartilhada de seu passado comum, isto é, a sua memória “coletiva”.

---

205 Ramon está interessado, à moda de Max Weber (1999) e Fredrik Barth (2000), em entender “quais são os fatores determinantes para a consolidação, manutenção e inclusão/exclusão de indivíduos em um determinado grupo étnico? Quais subsídios teóricos podem nos auxiliar na compreensão da atual organização grupal dos índios Xetá?”, repousando atenção às “fronteiras sociais” que, em São Jerônimo da Serra, definiriam a etnicidade (já que esta não é definida por uma “matéria cultural”) Xetá em constraste, ou distinção, com os outros grupos étnicos (dicotomias) (Ramon, 2014:71). Weber salienta o aspecto do futuro: os grupos étnicos caracterizam-se por um destino político em comum. Com perspicácia, Ramon atenta à formulação de (Barth, 2011:196) de que a situação de contato interétnicos confere certa “estruturação da interação que permite a permanência das diferenças culturais”, consistindo este “traço organizacional” em “um conjunto sistemático de regras dirigindo os contatos interétnicos”.

206 Comunicação apresentada ao 56º Congresso Internacional de Americanistas, Salamanca (Espanha).

207 “*A História dos Hetas*”, manuscrito de 65 páginas, datilografado, datado de 1976. Acervo do Museu Paranaense (MP.KO.2366).

A considerar a mobilização de bens culturais no movimento revivalista dos Xetá, compreende-se que a sua memória não se restringe às suas “lembranças”; há a sua memória *objetual*, formada por objetos (dos *antigos*), que, retirados de seu contexto original de conformação e uso, constituem “acervos etnográficos” em instituições museais nas cidades, especialmente Curitiba – por outra perspectiva, tais acervos constituem uma espécie de “patrimônio”, um dos seus “maiores tesouros”, como disse Claudemir no *Seminário de Museus – Dizer o indizível nos museus: Violência contra indígenas* (Curitiba, mai. 2017).

A persistência do relato do *extermínio* – às vezes como *incipit* – nas *falas* que tematizam a história (direcionadas, via de regra, a audiências *não-indígenas*), pode conferir à (articulação da) memória nessas circunstâncias e, por generalização, às formas culturais que materializam a memória – falas, acervos, depoimentos em filmes documentários, por exemplo – um teor testemunhal? Recorrendo às reflexões do crítico literário Márcio Seligmann-Silva (2008:71) novamente, lembramos que “o testemunho só tem sentido com a sua contraparte estrutural, o falso-testemunho”.

Ao analisar o gesto testemunhal, Seligman-Silva (2008) aponta que este repousa num espaço paradoxal que está justamente entre o dizível e o indizível. “Narrar o trauma” causado pela violência (nas “catástrofes históricas”, como os genocídios e as perseguições massivas, por exemplo), ele diz, coloca aquele que o testemunha numa aporia, nascida da confluência entre a tarefa individual da narrativa e sua componente coletiva: a pessoa que testemunha ao mesmo tempo em que esforça-se pela reconstituição factual dos eventos, vê-se na impossibilidade de fazê-lo – a sua experiência é intransponível.

No referido artigo (versão escrita de uma conferência), Seligmann-Silva (2008) dedica-se à reflexão sobre alguns aspectos do gesto testemunhal, com ênfase nas aporias que o marcam e nos dilemas nascidos da confluência entre a tarefa individual de narrar o trauma e sua componente coletiva. O testemunho é uma modalidade da memória, e, considerando-o como tal, poderemos pensar não apenas na narrativa (literatura) testemunhal, como também numa “arte testemunhal” ou “práticas imagéticas” do testemunho. O autor observa que em casos de catástrofes históricas, como genocídio, o testemunho do trauma só pode existir sob o signo de seu colapso e impossibilidade (a impossibilidade de narrar a violência dada pelo próprio – alto – grau de violência), e, a

partir dos escritos de Primo Levi, Seligmann-Silva entrevê dois 'momentos exemplares' do testemunho: que ele sempre se dá no presente – 'Na situação testemunhal o tempo passado é tempo presente' –, caracterizando-se o trauma especificamente como um 'passado que não passa'. Esta inflexão temporal liga-se diretamente à figura da vítima – o sobrevivente que presta testemunho – que intenta dar nova dimensão aos fatos narrados e 'conquistar', assim, esta dimensão, e conseguir sair da posição de sobrevivente (da “sobre-vida”) para 'voltar à vida'. O testemunho, enquanto representação ou simbolização da experiência, ou do acontecimento, implica, nos termos de Piralian (2000 *apud* Seligmann-Silva, 2008), uma '(re)construção de um espaço simbólico de vida' que gera a 'retemporalização' do fato, que o testemunho adenda 'ao fluxo dos demais fatos da vida’” (Lima & Pacheco, 2018, Ms.).

Embora possa ser óbvio dizer que o futuro planejado pelos Xetá – isto é, aquele que elejo imagem-referência, a retomada do convívio e do lar comuns entre *parentes* na terra *tradicional* e de direito, inscrita nos objetivos da *luta* pela terra – deriva de uma imagem-referência remtida ao passado, modo de vida ideal (*nosso jeito*), não é simples compreender esta espécie de retorno como uma filosofia da história. Pois, se não é possível reconstituir o modo de ser 'como a gente vivia', certos princípios deste modo de ser, como se expressam na noção de *autonomia* e [voltar a] *caminhar com as próprias pernas*, provisoriamente mantidos interrompidos, podem (poderão) ser restabelecidos mediante a correção do curso do presente por meio de intervenções estratégicas.<sup>208</sup>).

É aí, tomando a história como objeto de pensamento e de ação, que se entrelaçam memória e *luta*, esta enquanto movimento coletivo, compreendendo o seu efeito recondicionante, possibilitando uma abordagem dos direitos indígenas e suas reivindicações desde uma perspectiva reparatória.

A *luta* é enfatizada em sua força reparadora, se por “reparar” for entendido como “pôr em bom estado de funcionamento (o que se havia estragado); restaurar, consertar, recondicionar”. A função recondicionante da *luta* faz do futuro uma espécie de passado

---

208 Isto é válido até para a retomada da manufatura de *artesanato* (objetos manufaturados com diversas matérias-primas, majoritariamente ornamentais, decorativos ou etnográficos) como atividade comercial, convergindo supostamente tradição cultural com desenvolvimento econômico. As adjetivação do *artesanato* por minha conta pretende diferenciar quanto à intenção de sua produção, que podem ser, por exemplo, a venda ou o acervamento. Considero *artesanato* etnográfico aquele que é produzido no âmbito dos *trabalhos* nos museus, como a coleção de *mëows* numa das oficinas do projeto *Jané Rekó Paranuá* (2013) e acervados no setor de Arqueologia do Museu Paranaense.

transformado, que, num jogo de palavras, chamarei de futuro do pretérito. “Recondicionar” é “restituir à primitiva condição”(Houaiss [online]).

O pressuposto ou condição da *luta* é a existência de adversários. Enquanto houver *rivals* haverá *luta*, mas não é a relação de oposição que aí existe que está no fundamento da ação. O que impele à *luta* é o sentimento de uma contrariedade vivida, subjetividade decorrente, *i.e.*, historicamente conformada, na experiência da violência e consequente injustiça. De um lado, uma vida perdida, ou roubada, destruída no passado pela ação dos *brancos* (colonos, fazendeiros, governadores, empresários, indigenistas, principalmente) e, de outro, uma vida que o futuro lhes reserva, mas que está impedida de realizar-se.

Devidamente advertidos, não estamos propondo um “rebaixamento” das motivações e criatividade de nossos amigos Xetá à uma noção simplista de “resistência cultural” motivada pela consciência da injustiça, exploração e violência sofridas no processo de contato cultural, conforme a crítica de R. Wagner (*op. cit.*, p. 104-5). Porém, se concordarmos com F. Nietzsche ao menos sobre o ponto de que o sofrimento mesmo consiste numa etapa mesmo do alcance da felicidade (visto que em sua busca são diversas e constantes as dificuldades e que o alcance da vida plena tem por condição, a passagem por infortúnios), e que a partir das forças que projetam as pessoas rumo ao futuro estas são capazes de atingir um altíssimo grau de existência criativa capaz de transformar sua vida numa obra de arte, temos, cremos, uma sugestão para pensar a relação entre memória e vida desde uma perspectiva estética (*cf.* Nietzsche, 1998; 2003, *in* Lima & Pacheco, 2018, Ms.).

E, “uma reflexão sobre a complexidade desses sofrimentos, sobretudo no caso daquelas sociedades que souberam extrair, de uma sorte madrastra, suas presentes condições de existência”, lembrando as palavras de Sahlins (1997:53), se coloca como fundamental à uma prática da antropologia que possa “indigenizar” a modernidade. É aí que se impõe, por questões filosóficas, históricas, políticas e de justiça a pertinência da antropologia voltar-se ao enfrentamento da experiência da *ditadura*, compreendendo as concepções, formas de resistência e de estratégias de enfrentamento de seus legados pelos índios, à luz de sua filosofia da história.

*Cacique Dival*, em sua *fala* em nossa Aula Pública, apresentou uma crítica moral ao comportamento ambicioso do *povo da cidade*, atribuindo-lhe a causa da sua destruição – o

*povo da cidade* destruirá seu próprio mundo (meio ambiente) a ponto de terem apenas o dinheiro para comprar comida que não existirá, passarão fome e correrão risco de extinção, quando, então, empreenderão uma nova investida ao *pedacinho de terra* dos índios, que cultivam seu alimento. O processo demarcatório da TI Herarekã Xetá é explícito em como, num processo de colonização, um “vasto território” pode transformar-se topograficamente em um *pedacinho de terra*, sem, contudo, perder sua dimensão cósmica enquanto mundo habitado. Nesse sentido é que se pode perceber quem são aqueles que os Xetá designam seus *rivals* – aqueles que, para garantir seu apoderamento ilegal das terras indígenas, propagam a mentira da sua extinção – fazendeiros, veículos de imprensa do setor agroindustrial e parlamentares da bancada ruralista, como considerara o *vice-cacique* Claudemir, na UEM TV e na Comissão de Direitos Humanos do Senado Federal.

O tema da *ambição* é o que me permite aproximar – conjugar – duas previsões sobre o futuro, aquela feita para o *povo da cidade* (para a audiência da aula pública da universidade no centro da capital) e aquela feita na congregação, para os *irmãos* (de sangue e de fé), para vislumbrar o elemento moral impregnado aos acontecimentos históricos e em sua rememoração. Até à chegada deste tempo, os Xetá esperam já estarem de volta em suas terras, quando terão condições de socorrer o *povo da cidade* da fome e da extinção.

Na mesma medida em que os Xetá acreditam não ser possível retornar ao passado, engajam-se em fazê-lo novamente. Não obstante em diferentes condições vividas, o que permanece é um ideal de vida, continuamente buscado. Mas também o presente é implicado ao futuro, como no caso do atual *cacicado*, transitório e transicional (como forma de organização política preliminar à reorganização que virá na *terra*). Para esta *luta* articula-se a *autoridade*, estrutura política artificial(izada) de mediação entre um coletivo Xetá a quem, e a cujos interesses, pretendem representar, em âmbito comunitário, no interior do sistema político dualista da *reserva*, e nas relações com outros atores indígenas e não-indígenas, pessoas físicas e institucionais, com quem tem relações políticas.

O caráter de transicionalidade da estrutura do *cacicado* (*cacique*, *vice-cacique* e um corpo de *lideranças*), o de preparar a reorganização sociopolítica no período de reocupação da *terra*, cedendo, progressivamente, lugar a uma forma tida por *tradicional*, indica a compreensão de certas alterações sociais necessárias a processos de mudança (alteração do “tipo estrutural”, diria Radcliffe-Brown), propriamente a transição de uma condição de vida

para outra, (esta última remetida a formas do passado), de onde retira sua força, pode nos ensinar algo sobre as noções de transicionalidade e de reparação.

A trama da *luta* pela *terra* (na política, na imprensa, no legislativo e no judiciário), organiza dois conjuntos pela oposição morte-vida; um agrupamento desses elementos contrastivos conformam o quadro a seguir que estabelecem os termos da contrariedade, numa alternância entre vida e morte:

| VIDA                      |   | MORTE                        |  |
|---------------------------|---|------------------------------|--|
| quem tem a posse da terra | x | quem não tem posse da terra  |  |
| quem tem comida           | x | quem não tem comida          |  |
| quem fornece comida       | x | quem recebe comida fornecida |  |

| VIDA                           | MORTE                         | VIDA                           |
|--------------------------------|-------------------------------|--------------------------------|
| <i>TEMPO DO MATO</i>           | <i>TEMPO DA RESERVA</i>       | <i>TEMPO DA TERRA</i>          |
| (Passado)                      | (Presente)                    | (Futuro)                       |
| <i>perdido/interrompido</i>    | <i>transitório/impedido</i>   | <i>perene/adiado</i>           |
| território tradicional         | Exílio                        | território tradicional (TI HK) |
| movimento                      | inércia                       | mobilidade                     |
| autonomia                      | heteronomia                   | autonomia                      |
| <i>pureza/puros</i>            | <i>mistura/misturados</i>     | <i>mistura → pureza</i>        |
| convivialidade                 | dispersão ( <i>extravio</i> ) | convivialidade                 |
| fatura                         | privações                     | fatura                         |
| cultura ( <i>nosso jeito</i> ) | sem cultura (impedida)        | cultura                        |
| tradicional                    | artificialidade               | tradicional transformado       |
| caça-coleta                    | agricultura                   | agricultura                    |
| objetos                        | sem objetos                   | “patrimônio” <i>cultural</i>   |
| <i>reunião</i>                 | cacicado                      | cacicado → <i>reunião</i>      |
| sem luta                       | <i>luta</i>                   | ?                              |

A *história* de origem dos *brancos*, e os desdobramentos posteriores da disputa pela *terra* entre *índios/Xetá* e seus *rivals*, Viveiros de Castro (2000:16), ao abordar as narrativas ameríndias de origem dos *brancos*, nota como esta é concebida como um retorno:



“os índios são anteriores aos brancos, na ordem do parentesco e do território. Os brancos não chegaram aqui, eles saíram daqui; não descobriram os índios, mas encobriram a si mesmos, até voltarem para o que pensaram ser um encontro com o desconhecido, mas que não foi senão um reencontro com o olvidado.”

(...)

“(...) a relação com os brancos sempre existiu. Nunca houve nem há um 'contato' que não fosse ou seja uma atualização – por mais que desastrosa – de uma virtualidade traçada no discurso das origens.”

Em tais narrativas, nota Viveiros de Castro (1996:118, 137 – nota 7), ocorre uma inversão na dimensão temporal da alteridade – “Os outros foram o que somos, e não, como entre nós [referindo-se aos brancos], são o que fomos” –, enquanto uma expressão de uma “noção virtualmente universal” no pensamento ameríndio, aquela de um estado original de indiferenciação.

Talvez, os Xetá, diferentemente dos Desana evocados por Viveiros de Castro (2000:16), não “esperassem” tanto daqueles (ex-)parentes - “que se comportassem como parentes”, que agora retornavam. Sabiam, desde sempre, que os brancos viriam para matá-los. Este detalhe pontua um movimento que se dá entre a destruição e a reconstrução do mundo, recolocando as relações entre origem e fim.

No âmbito da disputa sobre as terras dos Xetá, passado e presente são mobilizados, por diferentes atores interessados, mas não necessariamente de modo equivalente: no primeiro, projetando-se uma imagem de vazio demográfico, e no outro, a de uma presença e ação *humanas* devastadoras. É assim, parece, que o passado e o presente prestam-se à caracterização dos índios enquanto inimigos – inimigos do “desenvolvimento” e da “prosperidade” de setores empresariais e do estado.

Lúcio Mota (1994), ao analisar a presença indígena na historiografia paranaense, com ênfase na história da colonização moderna do Norte do Paraná (“Norte Pioneiro”, “Norte Novo”, “Norte Novíssimo”), define e analisa a construção do vazio demográfico, imagem forjada por historiadores, geógrafos e agentes estatais, a partir dos anos 1930, isto é, no *boom* da colonização da primeira metade do século passado, como uma ideologia típica do empreendimento colonizador, que, para (auto)justificar-se elabora quanto a suas áreas visadas a imagem de uma terra desabitada, pronta para ser ocupada por uma (a sua) iniciativa heróica, oficializando o apagamento dos povos e territórios indígenas. O “mito” opera pelo

apagamento sistemático dos povos indígenas da história social do Paraná, articulando a falsa versão de um processo colonizador “harmonioso” e “pacífico”, tendo por efeito o ocultamento da violência, de um lado, e de outros, a presença e as formas de resistência.

Durante a implementação do Plano de Integração Nacional da ditadura civil-militar, o expediente de extinção formal de povos para a promoção da reocupação de suas terras por empreendimentos econômicos passou ser executado pelo próprio órgão indigenista:

**“11. Certidões negativas fraudulentas de existência de índios**

Com o estímulo do governo para investimentos na Amazônia, em 1969, a Sudam [Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia] estipulou como pré-requisito para a concessão de incentivos fiscais para empreendimentos na Amazônia Legal que os interessados solicitassem à Funai uma “certidão negativa” para a existência de grupos indígenas na área pleiteada. A CPI [Comissão Parlamentar de Inquérito] de 1977 constatou que várias certidões negativas foram concedidas para áreas habitadas por populações indígenas.” (CNV, 2014:213, grifos no original).

Tais ações, seja na Amazônia, seja no Paraná, são acompanhadas, nos dizeres de Alcida Ramos (1993), para quem a noção de “vazio demográfico” é tema recorrente à ideologia da soberania nacional e justifica suas ações – via de regra criminosas – para a criação de vazios “reais”, como ocorreu na Amazônia com o Projeto Calha Norte (*cf.* Mota, 1994; Ramos, 1993; CNV, 2014; Lima & Pacheco, 2017). Esta é a caracterização exata do *extermínio* dos Xetá pelos *brancos*, e pelo que ainda buscam justiça e devidas reparações.

Mas os diferentes *tempos* não são apenas distinções no tempo; são duas realidades de vida, ligados por uma exclusão recíproca. Por isso mesmo, a *mistura* e o *cacicado* nos permitem evidenciar a situação de *contrariedade* que caracteriza por oposição, o presente de um lado, e passado e futuro de outro, enquanto expressão do exílio, conforme a definição de Said (2003). C. Silva (2003) já apontava aspecto semelhante. Ao etnografar o ato de narrar de três “sobreviventes”, a autora observa que suas narrativas do passado constroem uma “oposição ao cotidiano inserido em contextos estranhos à tradição Xetá” (Silva, 2003).

Entre os Xetá, assim como entre os Áwa descritos por Rodrigues (2012:118), a percepção dos tempos se dá pelo contraste de modos de vida, “na distinção entre um passado de autonomia política, mobilidade espacial e transformações históricas” e em um presente “contínuo e eterno, quase estagnado, não obstante tido por provisório”. São expressões como

'não poder praticar a cultura' ou 'como praticar a *cultura*' na ausência de bases materiais que permitam a reprodução de itens tidos por autênticos que dão a ideia de uma cultura impedida, que não está nem morta nem esquecida, mas impossibilitada de se atualizar a contento por limitações de ordem estritamente materiais, estas, produto das relações com os *brancos* em que a experiência do extermínio é determinante – embora não tenha sido o primeiro e nem o único “evento crítico” da história.

No tempo da *terra* (a demarcar), o dia em que todos se reunirão novamente, pode ser que a *mistura* vá cedendo lugar, progressivamente, à *pureza*, recircunscrevendo os limites da *família*, do *pessoal* e do *povo*. Isto, também, deve ser avaliado com cautela. O ideal da *pureza* é incompatível com as múltiplas redes de parentesco e política multilocais e de intensa circulação de pessoas, famílias, memórias, cujo fluxo intenso é marca das TIs no norte paranaense, que é antiga e característica no norte do Paraná (Amoroso, 1998; Spenassatto, 2016, Tommasino, 2012).

Em algumas situações, o futuro será explicitamente o passado transformado (caça-coleta; agricultura; agricultura), pois, embora a agricultura não seja um resgate de todo o modo de vida dos *antigos* – pois os Xetá creem ser impossível este retorno às origens ('Viver como nosso povo, antes, é impossível; mas tentar o nosso reconhecimento e respeito, enquanto sobreviventes de um povo exterminado, é nosso direito') – , é o fato de se manterem *lavradores da terra* o que os distingue *índios/Xetá* de *não-indígenas/povo da cidade*, quem planta e colhe de quem não planta e compra. A agricultura, aliás, é a única situação vinda dos *brancos* que os Xetá pretendem manter e desenvolver, por meio de projetos agroflorestais que, segundo eles, compatibiliza com sua forma não destrutiva de cultivo. No futuro, a repetição do passado que se entrevê é uma *differánce*, nos termos de Derrida (1973:148), “*sameness which is not identical*” [semelhança não idêntica, tradução minha].

A produção de *artesanato*, no âmbito em que se dá a confecção de colares de nó-de-pinho, se inscreve num tipo de atividade que a projeta para o futuro, qual seja, a organização de um sistema produtivo e de comercialização para a geração continuada de renda (no momento, os Xetá tentam êxito em um edital da Funai que apoia financeira e tecnicamente a produção de “artesanato indígena” para comercialização). A geração de renda, finalmente,

projeta para o futuro porque é um passo que se dá em direção à *autonomia* – este futuro de *autonomia*, possibilitado pela geração de renda, não está inscrito nas peças produzidas, mas se expressa no propósito de sua produção, a venda.

Passaria, então, algo como um “futuro onipresente” (o termo é de E. Lima), em que o retorno ao passado supõe imediatamente uma referência ao futuro, haja vista sua função corretiva de um rumo anterior. O futuro, creio, apresenta-se possibilidade de “superação” do passado, que aqui aparece como um passado transformado: restabelecimento de uma certa normalidade, referenciada e justificada na autenticidade do *jeito* dos *antigos*, mas a ser realizada em condições absolutamente diversas, porque próprias, conformado pelas próprias mãos daqueles que hoje *lutam* para alcançá-lo. A reparação será efetiva quando aquilo que os Xetá sentem que está fora do lugar, ou que teve o fluxo supostamente natural interrompido ou forçosamente deslocado, a volta da vida comum com *autonomia* – a situação ideal de vida, oposta à do exílio, desterro, heteronomia política, privação material.

O tempo presente é, absolutamente, um intervalo entre o passado e o futuro. Embora não tenha data definida para terminar, seu fim está de antemão anunciado. O futuro de *autonomia*, fartura e convivialidade, a ser realizado na terra demarcada, não é concebido como outra coisa que não produto da própria ação dos homens, do *trabalho*, da *luta* – sua consecução dependerá de o quanto a Igreja orar e perseverar-se nos caminhos de *Deus*, do quanto os *caciques* e *lideranças* *trabalharem* em prol dos *assuntos xetá*. Será também o alcance dos *sonhos* legados por *líderes*, em maioria mortos não só no contexto como em circunstâncias de *luta*, cujas *lutas* levadas à cabo são “herdadas” pelas atuais gerações, alimentando nelas uma disposição de *luta* – e assim elas 'continuam' a *luta* de de seus *antigos parentes-líderes*. De modo que a história do *povo* é simultaneamente uma constelação de histórias pessoais, além das *histórias* que se podem contar de tempos não vividos; cada *história* narrada carrega outra, impregnando os chamados “bem culturais” – como as *histórias*, que os *brancos* chamam “mitos” – de memórias de pessoais, lugares, situações em múltiplas implicações recíprocas. De forma um tanto circular – por falta, ainda, de imagem mais criativa de minha parte –, é como se o presente restasse em suspensão, entre um passado perdido e um futuro (ainda) adiado...

Por fim, vimos algumas condições de possibilidades de alguns eventos históricos

marcantes. Naqueles protagonizados pelos *brancos*, a sua avidez, por conhecimento (*história dos txikãndji*) ou por dinheiro (a *fala* sobre o *povo da cidade*), exacerbada, desencadeia a transformação em *branco* dos irmãos míticos e a autodestruição do *povo da cidade*. Determinadas pendências históricas entre *índios* e *brancos* serão novamente tratadas: o futuro como antítese do presente, a partir da inversão das posições (desiguais) entre *índios* e *brancos*, entre famintos e fartos, entre quem tem terra fértil, e quem tem terra arrasada e improdutiva, entre quem está à beira da extinção, e quem tem condições de salvamento; e, na alternância entre vida e morte, finaliza com uma torção: os *brancos* nasceram da morte; em seu retorno, causaram a morte aos *índios*; os atuais Xetá nasceram após e da morte, e serão, finalmente, aqueles que garantirão a vida ao *povo da cidade*.

O exílio é marcado por uma dispersão generalizada, o *extravio* de parentes, o roubo da terra e a apreensão de objetos em museus. Quando à vida dos Xetá no futuro, após o retorno à terra, ainda não é possível contar.

O poder da memória, expresso na conformação de disposições pessoais e de movimentos coletivos, revela a incidência entre tempos. É, doravante, o movimento de reorganização da vida, expresso na *luta*, que cumpre etnografar, compreender, colaborar e divulgar o mais amplamente.

## Referências

- Alencar, Tisciane C. *A herança da fala: identidade étnica e memória documental da língua xetá (Tupi-Guarani)*. 2013. 139 p. Dissertação (Mestrado em Linguística), Programa da Pós-Graduação em Linguística – Instituto de Letras, Universidade de Brasília. Brasília (DF): UnB. 2013.
- Almeida, Mauro. “Marxismo e Antropologia”. In: Armando Boito Jr. e Caio N. de Toledo (orgs.). *Marxismo e Ciências Humanas*. São Paulo (SP): Xamã/FAPESP/CEMARX, 2003, pp. 75-85. Disponível em <<https://mwba.files.wordpress.com/2010/06/2003-almeida-marxismo-e-antropologia-boito-ed.pdf>>, acesso em nov. 2017.
- Amaral, Claro M. “Memória sobre usos e costumes de índios Guarany, Caiuás e Botocudos”, *Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, Tomo LXIII, Parte II (3º e 4º trimestres), pp. 263-273. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional. Biblioteca Digital Curt Nimuendaju. Disponível em <[http://biblio.etnolinguistica.org/amaral\\_1902\\_memoria](http://biblio.etnolinguistica.org/amaral_1902_memoria)>, acesso em out. 2017.
- Amoroso, Marta R. Catequese e Evasão. Etnografia do aldeamento indígena de São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895). 1998. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo (SP).
- \_\_\_\_\_. “A conquista do paladar: os Kaingang e os Guarani para além das cidadelas cristãs”, *Anuário Antropológico 2000-2001*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, pp. 35-72. Disponível em <[http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario\\_antropologico/Separatas%202000-2001/2000-2001\\_martaamoroso.pdf](http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas%202000-2001/2000-2001_martaamoroso.pdf)>, acesso em ago. 2016.
- Associação Projeto Educação do Assalariado Rural Temporário. *E assim começou a história que já tinha começado*. Londrina (PR): APEART; PERI; Brasília (DF): MEC. 1999. Disponível em <<http://www.dominipublico.gov.br/download/texto/me001836.pdf>>, acesso em ago. 2017.
- Araújo, Rita de C.; Faustino, Rosângela C. “Os xetá e a escola: por uma educação que fortaleça a identidade étnica”. *Anais do Seminário de Pesquisa do PPE – Universidade Estadual de Maringá*. Maringá (PR): UEM/DFE/DTP/PPE, 2010. Disponível em <[http://www.ppe.uem.br/publicacoes/seminario\\_ppe\\_2009\\_2010/pdf/2010/002.pdf](http://www.ppe.uem.br/publicacoes/seminario_ppe_2009_2010/pdf/2010/002.pdf)>, acesso em ago. 2017.
- Arendt, Hannah. “Prólogo: A quebra entre o passado e o futuro”. In: \_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. 6ª ed. São Paulo (SP): Perspectiva. [1954]2009. (Coleção Debates, 64).
- Augé, Marc. *O antropólogo e o mundo global*. Petrópolis (RJ): Vozes. 2013.
- Baptista, Patrick. Índios, índios e índios: a aldeia Kakané Porã. Monografia (Graduação em Ciências Sociais), SCH, UFPR. Curitiba (PR). 2012.
- \_\_\_\_\_. “Cacique” Kretã: aquele que olha por cima da montanha enxerga mais alto. 2015. 126 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná. Curitiba (PR): 2015.
- Bandeira, Olívia. “Música gospel no Brasil – reflexões em torno da bibliografia sobre o tema”, *Religião & Sociedade* [online], Rio de Janeiro (RJ), 37(2): 200-228, 2017. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/rs/v37n2/0100-8587-rs-37-2-00200.pdf>>, acesso em 2. jul. 2018.

- Bigg-Wither, Thomas P. Capítulo XVII. In: \_\_\_\_\_. *Novo caminho no Brasil meridional: a província do Paraná, três anos de vida em suas florestas e campos*. Rio de Janeiro (RJ): José Olympio; Curitiba (PR): Universidade Federal do Paraná, 1873c. p. 333-343.
- Bleeker, M. *et al.* (Eds.). “Bodycheck: Relocating the Body in Contemporary Performing Art”. In: \_\_\_\_\_. *Critical Studies*, v. 17. Amsterdam: New York: Rodopi.
- Boas, Franz. “Introduction”. In: \_\_\_\_\_. *The Mind of Primitive Man*. ed. revisada, 4 a reimpressão. The Macmillian Company, [1911]1944.
- Borba, Telêmaco M. “Observações sobre os indígenas do Estado do Paraná, *Revista do Museu Paulista*, vol. VI, pp. 53-62. São Paulo (SP): Thypographia do Diário Oficial. 1904. Disponível em [http://biblio.etnolinguistica.org/borba\\_1904\\_observacoes](http://biblio.etnolinguistica.org/borba_1904_observacoes), acesso em set. 2017.
- \_\_\_\_\_. *Actualidade Indígena*. Curitiba (PR): Typ. Lyt. a vapor Imp. Paranaense. 1908. Disponível em [http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aaborba-1908-actualidade/borba\\_1908\\_actualidade.pdf](http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aaborba-1908-actualidade/borba_1908_actualidade.pdf), acesso em set. 2017.
- Calheiros, Orlando. “‘No tempo da guerra’: algumas notas sobre as violações de direitos dos povos indígenas e os limites da justiça de transição no Brasil”, *Verdade, Justiça, Memória RE-VISTA [online]*, v.10, 2015. Disponível em <http://goo.gl/446kOQ>, acesso em maio, 2016.
- Calheiros, Orlando; Ferraz, Iara; T. Surui & Y. Suruí (Org.). *O tempo da guerra: Os Aikewara e a guerrilha do Araguaia*. 2014 (no prelo).
- Candau, Joël. *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Editora Nueva Visión. 2006.
- Camarek, Robert. *Etnohistoria y teoría antropológica*. Guatemala: Ministerio de Educación. 1979. (Cuadernos, 26).
- Cancián, Nadir A. *Caféicultura paranaense : 1900-1970*. Curitiba : GRAFIPAR, 1981.
- Candido, Wagner. *Ñandereta – contos inspirados na história, cultura e mitologia do povo xeta*. Maringá (PR): Massoni. 2017. (Coleção Memória Xetá).
- Cardoso de Oliveira, Roberto. “Estudo de uma comunidade Terena”. In: Associação Brasileira de Antropologia. *Anais da II Reunião Brasileira de Antropologia*, Salvador (BA), 1955. Portal da Associação Brasileira de Antropologia – Anais. Disponível <https://bit.ly/2PreTTI>, acesso em jan. 2018.
- Carneiro da Cunha, Manuela. “Lógica do mito e da ação: o movimento messiânico canela de 1963”. In: \_\_\_\_\_. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo (SP): Cosac Naify. 2009.
- \_\_\_\_\_. “Por uma história indígena e do indigenismo”. In: \_\_\_\_\_. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo (SP): Cosac Naify. [1987]2009c.
- \_\_\_\_\_. “Introdução a uma história indígena”. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo (SP): Companhia das Letras: FAPESP: Secretaria Municipal de Cultura. 1992a.
- \_\_\_\_\_. “Política indigenista no século XIX”. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo (SP): Companhia das Letras: FAPESP: Secretaria Municipal de Cultura. 1992b.
- \_\_\_\_\_. “O futuro da questão indígena”. In: \_\_\_\_\_. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo (SP): Cosac Naify. [1994]2009b.
- \_\_\_\_\_. “Introdução: meu charuto”. In: \_\_\_\_\_. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo (SP): Cosac Naify. [1994]2009a.



- \_\_\_\_\_. “O STF e os índios”, *Folha de S. Paulo. Opinião*, São Paulo (SP), 19 nov. 2014, p. 3, 2014. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/opiniao/2014/11/1550130-manuela-carneiro-da-cunha-o-stf-e-os-indios.shtml>>, acesso em jan. 2018.
- Carneiro da Cunha, Manuela & Eduardo Viveiros de Castro. “Vingança e Temporalidade: os Tupinambá”, *Journal de la Société des Américanistes*, LXXXI, Paris, 1985-6?. [ed. brasileira: Cunha, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo (SP): Cosac Naify. 2009.]
- Carneiro da Cunha, Manuela & Eduardo Viveiros de Castro. “Vingança e Temporalidade: os Tupinambá”, *Journal de la Société des Américanistes*, LXXXI, Paris, 1985-6?. [ed. brasileira: Cunha, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo (SP): Cosac Naify. 2009].
- Carvalho, Daniel de Serapião de. *Estudos e Depoimentos*. Belo Horizonte (MG): Imprensa Oficial. 1951.
- Carvalho, Paulo E. R. “Pinheiro do Paraná”, *Circular Técnica*, n. 60. Colombo (PR): Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária, nov. 2002. Disponível em <<https://bit.ly/2PSForR>>, acesso em ago. 2018.
- Castro, Paulo Afonso de Souza. Angelo Cretã e a retomada das terras indígenas no sul do Brasil. 2011. 159 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná. Curitiba (PR): 2011.
- Chiara, Vilma. “Do cru ao cozido (Ensaio sobre o tempo mítico Krahô)”, *Revista de Antropologia*, São Paulo (SP), v. 22, p. 29-38, 1979. Portal de Revistas/Serviço Integrado de Bibliotecas, Universidade de São Paulo. Disponível em <<https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/110801/109210>>, acesso em jan. 2018.
- Chmyz, Igor. “Dados parciais sobre a arqueologia do vale do rio Ivaí”, *Separata do Programa de Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas*, Belém (PA), n. 2, Museu Paraense Emílio Goeldi, 1969, pp 94-114.
- \_\_\_\_\_. “A cultura Payaguá e suas possíveis correlações com a cultura Tupiguarani”, *Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense*, v. XIII, Curitiba (PR), 1971.
- Clastres, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. 2a edição. Tradução: Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves. 1982.
- \_\_\_\_\_. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo (SP): Cosac Naify. 2004.
- Clifford, James. “Sobre a alegoria etnográfica”. In: \_\_\_\_\_. *A experiência etnográfica - antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 1980.
- Comissão Pró-Índio de São Paulo; Centro Gaspar Garcia de Direitos Humanos. *A cidade como local de afirmação dos direitos indígenas*. São Paulo: CPI; CGG. 1ª ed. Disponível em <<http://www.cpis.org.br/pdf/IndiosnaCidade.pdf>>, acesso em jan. 2018.
- Corrêa, Mariza. “Dona Heloísa e a pesquisa de campo”, *Revista de Antropologia*, São Paulo (SP), USP, v. 40, n. 1, 1997.
- Da Matta, Roberto. “Uma análise do mito de Aukê”. In: \_\_\_\_\_. *Ensaio de antropologia estrutural*. Petrópolis (RJ): Vozes. 1973.
- Das, Veena. *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Nova Delhi: Oxford University Press. 1995.
- Domanska, Ewa. “The material presence of the past”, *History and Theory*, 45, Forum: On



- Presence, Middletown (CT, USA): Wesleyan University, 2006.
- Elfes, Albert. *Suábios no Paraná*. Curitiba (PR): [s. n.], 1971.
- Eremites de Oliveira, Jorge. “Sobre os conceitos e relações entre história indígena e etnohistória”, *Prosa Uniderp*, Campo Grande (MS), v. 3, n. 1, p. 39-47. 2003.
- Fabian, Johan. *O Tempo e o Outro - Como a Antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 2013.
- Faustino, Rosângela C.; Chaves, Marta; Silva, Claudemir; Silva, Julio C. [Org.]. *Jané Rekó Paranhá: Narrativas Xetá*. Maringá (PR): Eduem, 2013.
- Faustino, Rosângela C.; Novak, Maria S. J.; Rodrigues, Isabel C. “Síntese sócio-histórica dos Kaingang, Guarani e Xetá e relação com o ensino superior”. In: Amaral, Wagner R.; Fraga, Letícia; Rogrigues, Isabel C.; Lázaro, André. (Orgs.). *Universidade para indígenas: a experiência do Paraná*. Rio de Janeiro (RJ): FLACSO, GEA; UERJ, LPP. p. 17-37. 2016. Biblioteca Flacso Brasil [online]. Disponível em <[http://flacso.org.br/files/2016/09/Universidade-para-Indigenas-GEA-Estudos\\_8-web.pdf](http://flacso.org.br/files/2016/09/Universidade-para-Indigenas-GEA-Estudos_8-web.pdf)>, acesso em jan. 2018.
- Fausto, Carlos. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São. Paulo (SP): Edusp, 2001.
- Fernandes, Denis Rodrigo Damasceno. Os Terena e o Pentecostalismo em Brasilândia MS: Estudo de relação simbólica. Monografia (Graduação em História) – Departamento de Ciências Humanas, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. 2007.
- Fernandes, Florestan. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo (SP): Editora Pioneira. 1970.
- Fernandes, José Loureiro. “Os Cainganges de Palmas”, *Arquivos do Museu Paranaense*, vol. I, Curitiba (PR), 1941. Acervo do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal do Paraná.
- \_\_\_\_\_. “Os índios da Serra dos Dourados (os Xetá)”. In: Associação Brasileira de Antropologia. *Anais da III Reunião Brasileira de Antropologia*, Recife (PE), 1958. Disponível em <<http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/ABA%20-%20Anais%20da%20III%20RBA.pdf>>, acesso em jan. 2018.
- \_\_\_\_\_. “Os Índios da Serra dos Dourados. Estado atual da pesquisa”, *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research*, n. 5, Viena (Austria): International Union of Anthropological and Ethnological Sciences, Committee's Secretariatpp. 151-4, 1962.
- Fernandes, Ricardo C. “Dom João XI e os Kaingang: da morte ao esquecimento dos índios no Sul do Brasil”. In: Paraná. Secretaria de Estado da Educação. Superintendência da Educação. Departamento de Ensino Fundamental. *Educação Escolar Indígena*. Curitiba: SEED – PR. 2006. (Cadernos Temáticos). Disponível em <[http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/cadernos\\_tematicos/educacao\\_escolar\\_indigena.pdf](http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/cadernos_tematicos/educacao_escolar_indigena.pdf)>, acesso em ago. 2017.
- Ferrarini, Sebastião. *Círculo de Estudos Bandeirantes documentado*. Curitiba (PR): Champagnat. 2011. Disponível em <<http://www.pucpr.br/arquivosUpload/1237436911336152217.pdf>>, acesso em ago, 2017.
- Ferrarini, Sebastião; Cunha Filho, Cyro P. “Índios visitam o Círculo de Estudos Bandeirantes”, *Revista do Círculo de Estudos Bandeirantes*, Curitiba (PR), n. 9, p. 87-97, 1995. Círculo de Estudos Bandeirantes/Pontifícia Universidade Católica do

- Paraná. Disponível em <<https://www.pucpr.br/wp-content/uploads/2017/01/revista-do-ceb-namero-9-julho-de-1995.pdf>>, acesso em jan. 2018.
- Ferreira, Andrey C. Etnopolítica e Estado: centralização e descentralização no movimento indígena, *Anuário Antropológico*, Brasília (DF), UnB, 2017, v. 42, n. 1: 195-226. Disponível em <[http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario\\_antropologico/Separatas\\_vol\\_42\\_n1/Etnopolitica\\_e\\_Estado.pdf](http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas_vol_42_n1/Etnopolitica_e_Estado.pdf)>, acesso em abr. 2018.
- Floriana, (Frei) Monsueto Barcatta de. Dicionários Kainjgang-Portuguez e Portuguez-Kainjgang (Compostos por Frei Monsueto Barcatta de Val Floriana, da Ordem dos Missionários Capuchinhos do Estado de São Paulo), *Revista do Museu Paulista*, tomo XII. São Paulo (SP): Typographia do “Diário Oficial”. 1920. Biblioteca Digital Curt Nimuendaju [online]. Disponível em <[http://biblio.wdfiles.com/local--files/val-floriana-1920-diccionarios/val\\_floriana\\_1920\\_diccionarios.pdf](http://biblio.wdfiles.com/local--files/val-floriana-1920-diccionarios/val_floriana_1920_diccionarios.pdf)>, acesso em jan. 2018.
- Fortes, Pedro H. R. Entre a política indígena e a política indigenista: um estudo sobre as relações políticas entre índios e não índios em Curitiba no século XIX. 2014. 183 f. Dissertação (Mestrando em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná. Curitiba (PR). 2014.
- Franz Keller-Leuzinger (Verbete). In: *ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileiras*. São Paulo (SP): Itaú Cultural, 2018. Disponível em: <<http://enciclopedia.itaucultural.org.br/pessoa21627/franz-keller-leuzinger>>, acesso em 23 fev. 2018. Verbetes da Enciclopédia.
- Freire, Luane M.; Silva, Aletheia A.; Ramon, Paulo C. R. “Ayũ adjol/Água Grande”: o mito de origem em animação como instrumento de luta na atuação escolar Xetá”, *Artefactum – Revista de estudos em Linguagens e Tecnologia*, ano VII, n. 2, s/p, 2015. Disponível em <<http://artefactum.rafrom.com.br/index.php/artefactum/article/view/834>>, acesso em ago. 2017.
- Fric, Albert V. “Race of pygmies discovered in South America; Senor Fric Writes of an expedition that captured members of a curious tribe of indians in Brazilian forest”, *The New York Times*, Nova York, 5 fev. 1911. New York Times Article Archive. Disponível em <<http://query.nytimes.com/mem/archive-free/pdf?res=9404E0DF1439E333A25756C0A9649C946096D6CF>>, acesso em jan, 2018.
- Geertz, Clifford. “On the nature of anthropological understanding”, *American Scientist*, 63(1):47-53.
- Gibram, Paola. *Penhkár: política, parentesco e outras histórias kaingang*. Curitiba (PR): Appris; Florianópolis (SC): Instituto Nacional de Pesquisa Brasil Plural. 2016.
- Goldman, Marcio. “Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de Pessoa”, *Revista de Antropologia*, São Paulo (SP), v. 39(1):83-109, 1996.
- Gow, Peter. *Of mixed blood – kinship and history in peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press. 1991.
- \_\_\_\_\_. *An amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press. 2001.
- Grimshaw, Anna, 2001. *The Ethnographer’s Eye: Ways of Seeing in Anthropology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Grupioni, Luis D. B. “Os museus etnográficos, os povos indígenas e a antropologia: reflexões

- sobre a trajetória de um campo de relações”, *Museu, Identidades e Patrimônio Cultural – Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo (SP), Suplemento 7, 2008. Disponível em <<https://www.revistas.usp.br/revmaesupl/article/viewFile/113491/111446>>, acesso em set. 2017.
- Guérios, Renato F. M. “A posição linguística do Xetá”, *Revista Letras*, v. 10, Curitiba (PR), pp. 92-114. Biblioteca Digital de Periódicos/SiBi UFPR. Disponível em <<http://revistas.ufpr.br/letras/article/view/19951/13158>>, acesso em fev. 2018.
- Hartman, Tekla. “The Hetá Indians: fish in a dry pond”, *Revista de Antropologia, Resenhas*, São Paulo (SP), v. 22, p. 193-5, 1979. Portal de Revistas/Serviço Integrado de Bibliotecas, Universidade de São Paulo. Disponível em <<https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/110834/109240>>, acesso em jan. 2018.
- Helm, Cecília M. V. “Os Xetá: a trajetória de um grupo tupi-guarani em extinção no Paraná”, *Anuário Antropológico* n. 92, Rio de Janeiro (RJ): Tempo Brasileiro. 1994.
- Hesse, Roberta. “Conversas de Campo”, *O Kula – espaço de troca entre estudantes de Ciências Sociais da USP*, São Paulo (SP): Centro Universitário de Pesquisas e Estudos Sociais (CeUPES) Ísis Dias de Oliveira, n. x, ano.
- Ingold, Tim. *Being Alive – Essays on movement, knowledge and description*. New York: Routledge. 2011.
- \_\_\_\_\_. “Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais”, *Horizontes Antropológicos*, v. 18, n. 37, 2012.
- Kafka, Franz. “He” (Ele). In: \_\_\_\_\_. *A muralha da China*. 2000.
- Keller, Franz. “Noções sobre os indígenas da Província do Paraná”, *Boletim do Museu do Índio – Antropologia*, n. 1, pp. 9-25, Rio de Janeiro (RJ), [1867]1974. Disponível em <<http://www.docvirt.com/docreader.net/MuseudoIndio/172285>>, acesso em ago. 2017.
- Laming-Emperaire, Annette. “Les Xeta, survivants de l’âge de la pierre”, *Objets et Mondes. La Revue du Musée de l’Homme*, tome 4, fascicule 4, Paris (França): Museum National d’Histoire Naturelle, pp. 263-276, Hiver 1964.
- Laming-Emperaire, Annette; Menezes, Maria José; Andreato, Margarida Davina. “O Trabalho da pedra entre os Xetá da Serra dos Dourados, Estado do Paraná”. In: Museu Paulista. *Coleção Museu Paulista: série ensaios*, n. 2, pp. 19-82, São Paulo (SP): Museu Paulista, 1978.
- Latour, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo (SP): Editora 34. 1994.
- Leite, Gian Carlo. Do contato aos dias atuais – sete décadas de notícias sobre os Xetá de Serra dos Dourados. Monografia (Graduação em Ciências Sociais), SCH, UFPR, Curitiba (PR). 2017.
- Lévi-Strauss, Claude. “Introdução: História e Etnologia”. In: \_\_\_\_\_. *Antropologia Estrutural*. 2ª ed. Rio de Janeiro (RJ): Tempo Brasileiro. [1949]1970.
- \_\_\_\_\_. “As estruturas sociais no Brasil Central e Oriental”. In: \_\_\_\_\_. *Antropologia Estrutural*. São Paulo (SP): Cosac Naify. 2008.
- \_\_\_\_\_. “Como morrem os mitos”. In: \_\_\_\_\_. *Antropologia Estrutural II*. São Paulo (SP): Cosac Naify. [1971]2013.
- \_\_\_\_\_. “Introdução: História e Etnologia”. In: \_\_\_\_\_. *Antropologia Estrutural*. 2ª ed. Rio de Janeiro (RJ): Tempo Brasileiro. [1949]1970.

- Lewandowski, Alessandra; Molina, Luísa; Coelho de Souza, Marcela S. “A memória da terra: o que o marco temporal não pode apagar”, *Le Monde Diplomatique Brasil*, 2017.
- Lima, Edilene Coffaci de. “Como se estabelecem fronteiras? Sobre os artifícios das fronteiras disciplinares, étnicas e territoriais”. Conferência de encerramento proferida no XXIV Congresso Internacional da Associação Junguiana do Brasil (AJB): Fronteiras, realizada no dia 27 de agosto em Foz do Iguaçu. (manuscrito). 2017.
- Lima, Edilene C. “De documentos etnográficos a documentos históricos: a segunda vida dos registros sobre os Xetá (Paraná, Brasil)”. Comunicação a ser apresentada no Painel Terrenos do presente, materiais do futuro: a segunda vida dos materiais etnográficos, no VI Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia, de 02 a 04 de junho de 2016 em Coimbra, Portugal (Ms).
- Lima, Edilene C. “Exílios índios: sobre deslocamentos compulsórios no período militar (1964-1988)”, *ACENO [online]*, Cuiabá (MT): PPGAS-UFMT, v. 3, n. 6, ago./dez. 2016b.
- \_\_\_\_\_. “De documentos etnográficos a documentos históricos: a segunda vida dos registros sobre os Xetá (Paraná, Brasil)”, *Sociologia e Antropologia [online]*, v. 8, n. 2, pp. 571-597, 2018.
- Lima, Edilene C. & Pacheco, Rafael. “Povos indígenas e justiça de transição: reflexões a partir do caso Xetá”, *Aracê – Direitos humanos em revista*, n. 5, 2017.
- Lima, Edilene C; Pacheco, Rafael; Silva, Angelita M. “Xetá: a renitente batalha”. In: Ricardo, Fany & Ricardo, Beto. (Ed.). *Povos Indígenas no Brasil 2011-2016*. São Paulo (SP): Instituto Socioambiental. 2017.
- Lima, Edilene C. & Pacheco, Rafael. “Os Xetá e seus acervos: memória histórica, política e afetiva (Paraná, Brasil)”. Comunicação apresentada ao 56º Congresso Internacional de Americanistas, Salamanca (Espanha), 2018. (Ms.).
- Lolli, Pedro A. “A história reintroduzida: temporalidade e ação humana”, *Cadernos de Campo*, São Paulo (SP), n. 18, pp. 181-190, 1998. Disponível em <<https://goo.gl/emjA1o>>.
- Loukotka, Čestmír. “Le setá, un nouveau dialecte tupi”, *Journal de la Société des Américanistes*, Tome 21 n°2, 1929. pp. 373-398.
- Lovato, Lêda A. “A contribuição de Franz Keller à etnografia paranaense”, *Boletim do Museu do Índio – Antropologia*, n. 1, Rio de Janeiro (RJ), 1974. Disponível em <<http://www.docvirt.com/docreader.net/MuseudoIndio/172285>>, acesso em fev. 2018.
- Lurie, Nancy O. “The Indian Claims Commission Act”, *ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, v. 311 (mai. 1957), pp. 56-70. 1957. *Deep Blue (Documents)/University of Michigan Library*. Disponível em <[https://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/66718/10.1177\\_000271625731100108.pdf?sequence=2](https://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/66718/10.1177_000271625731100108.pdf?sequence=2)>, acesso em jan. 2018.
- Maldi, Denise. “A questão da territorialidade na etnologia brasileira”, *Sociedade e Cultura*, Goiânia (GO), v. 1, n. 1, jan./jun., p. 1-17, 1998. Disponível em <<https://www.revistas.ufg.br/fchf/article/view/1774/2136>>, acesso em jan. 2018.
- Mello, Glaucia B. R. de. *Mitos e histórias do povo Xetá*. Programa de Educação Patrimonial e Inclusão Social/Programa de Salvamento da Usina Hidrelétrica Mauá (PR). Autores: Dival da Silva e Claudemir da Silva. 2013.
- Marcante, Maicon, *Aldeados e Africanos Livres: Relações de Compadrio e Formas de*

- Inserção no Aldeamento Indígena São Pedro de Alcântara (Paraná, 1855-1895). Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2012.
- Mercer, Luiz L. *Edmundo Alberto Mercer: Toca Mercer, um livro só para nós. Edição comemorativa do seu primeiro Centenário*. Curitiba (PR): Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense. 1978.
- Monteiro, John M. (Org). *Guia de fontes para a História Indígena e do Indigenismo em arquivos brasileiros: acervo das capitais*. São Paulo (SP): Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo/ Fapesp, 1994.
- \_\_\_\_\_. “O desafio da história indígena no Brasil”. In: Silva, Aracy L.; Grupioni, Luís D. B. (Org.). *A Temática Indígena na Escola. Novos Subsídios para Professores de 1º e 2º Graus*. Brasília (DF), MEC/MARI/UNESCO. 1995.
- \_\_\_\_\_. “Armas e armadilhas”. In: Novaes, Adauto. (org.) *A outra margem do ocidente*. São Paulo (SP): Cia. das Letras. 1999, p. 237-249.
- Mota, Lúcio T. “Os índios Xetá na província paranaense (1853-1889)”, *Pós História*, Assis (SP), v. 6, p. 175-189, 1998. Disponível em <[https://www.academia.edu/23273492/Os\\_%C3%Adndios\\_Xet%C3%A1\\_na\\_prov\\_%C3%Adncia\\_paranaense\\_1853-1889](https://www.academia.edu/23273492/Os_%C3%Adndios_Xet%C3%A1_na_prov_%C3%Adncia_paranaense_1853-1889)>, acesso em ago. 2017.
- \_\_\_\_\_. *Os Xetá no vale do rio Ivaí 1840-1920* (Projeto Jané Rekó Paranhá – O contar de nossa existência). Maringá (PR): Eduem. 2013.
- Mota, Lucio & Faustino, Rosângela. *O SPI e os Xetá na Serra dos Dourados - PR: acervo documental 1948 a 1967*. Maringá (PR): Eduem. 2018 (Coleção documentos e história; 10).
- Nimuendaju, Curt. *As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos apapokuva guarani*. São Paulo (SP): Hucitec. [1912]1987.
- Nora, Pierre. “Entre história e memória: a problemática dos lugares”, *Projeto História*, São Paulo (SP), PUC-SP, 1993.
- Nunes, Eduardo S. “De corpos duplos: mestiçagem, mistura e relação entre os Karajá de Buridina (Aruanã-GO)”, *cadernos de campo*, São Paulo (SP), n. 19, p. 1-384, 2010.
- Ortner, Sherry B. “Teoria na Antropologia desde os anos 60”, *Mana – Estudos de Antropologia Social* [online], 17(2), pp. 419-466, [1984]2011. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v17n2/a07v17n2.pdf>>, acesso em set. 2017.
- Oliveira, João Pedro de. “Histórico evolutivo dos Xetá da Serra dos Dourados”, *Lucena* (Separata), Faculdade Estadual de Filosofia, Ciências e Letras de Jacarezinho, Jacarezinho (PR), 1964.
- Overing, Joanna. A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa”, *Revista de Antropologia*, n. 34, 1991.
- Overing, Joanna. “O Mito como História: um problema de Tempo, Realidade e outras Questões”, *Mana*, v. 1, n. 1/1, Rio de Janeiro (RJ). 1995.
- Pedreira, Hugo P. S. Os Pataxó Hãhãhãe e o problema da diferença. 2017. 178 pp. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo (SP), 2017.
- Pierri, Daniel C. O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya. 2013. 275 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo (SP), 2013. [Edição em livro: Pierri, Daniel C. *O perecível e o imperecível: lógica do*



- sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya*. São Paulo (SP): Editora Elefante. 2018.
- Pinheiro, Niminon Suzel. Vanuïre: conquista, colonização e indigenismo: Oeste paulista, 1912-1967. 1999. 292 p. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista. Assis (SP): Unesp, 1999. Disponível em <<https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/145478/000143349.pdf?sequence=1>>, acesso em ago. 2017.
- \_\_\_\_\_. “Kaingang, Terena, Krenak e Guarani na escola paulista: etnografia e história”. In: Cury, Marília X. (Org.). *Museus e indígenas: saberes e ética, novos paradigmas em debate*. São Paulo (SP): Secretaria da Cultura : ACM Portinari : Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. 2016 (Coleção Museu Aberto). Disponível em <<http://www.livrosabertos.sibi.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/download/86/74/359-1?inline=1>>, acesso em ago. 2017.
- Prutsch, Ursula. “Migrantes na periferia: indígenas, europeus e japoneses no Paraná durante as primeiras décadas do século XX”, *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, RJ. Disponível em <em: <http://scielo.br/hcsm>>.
- Quinalha, Renan H. *Justiça de Transição: contornos do conceito*. São Paulo (SP): Outras Expressões; Dobra Editorial. 2013.
- Radcliffe-Brown, A. “Sobre o conceito de função em Ciências Sociais”. In: \_\_\_\_\_. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis (RJ): Vozes. 2013.
- Ramos, Alcida. “O papel político das epidemias: o caso yanomami”, *Série Antropologia*, n. 153, Brasília: Departamento de Antropologia, UnB. 1993. Disponível em <<http://goo.gl/JeRsHw>>, acesso em mai. 2016.
- \_\_\_\_\_. “Uma crítica da desrazão indigenista”, *Série Antropologia*, n. 243, Brasília (DF): Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. 1998. Disponível em <<http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie243empdf.pdf>>, acesso em ago. 2017.
- \_\_\_\_\_. “Cutting through State and Class: Sources and Strategies of Self-Representation in Latin America”. In: Warren, Kay B.; Jackson, Jean F. (Ed.). *Indigenous movements, self-representation, and the state in Latin America*. The University of Texas Press. 2002.
- Rancière, Jacques. *Políticas da escrita*. Rio de Janeiro (RJ): Editora 34. 1995 (Coleção TRANS).
- \_\_\_\_\_. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo (SP): EXO experimental org.: Editora 34. 2ª ed., 3ª reimp. [2000; 2005]2009.
- Rebecchi, Murilo. Entre a Colonização do Noroeste do Paraná e a Preservação da Memória de Um Povo Esquecido: Os Xetá. 2014. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Estadual de Maringá. Maringá, 2014.
- Ribeiro, Darcy. “Estudos de etnologia indígena. Atividades científicas do Museu do Índio, Serviço de Proteção aos Índios”. In: Associação Brasileira de Antropologia. *Anais da II Reunião Brasileira de Antropologia*, Salvador (BA), 1955. Portal da Associação Brasileira de Antropologia – Anais. Disponível em <<http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/ABA%20-%20Anais%20da%20II%20RBA.pdf>>, acesso em jan. 2018.

- Ribeiro, Darcy. 1970. *Os índios e a Civilização*. Rio de Janeiro (RJ): Civilização Brasileira.
- Ricardo, Fany & Ricardo, Beto. (Org.). *Povos Indígenas no Brasil 2011-2016*. São Paulo (SP): Instituto Socioambiental. 2017.
- Rodrigues, Ayrton D. “A língua dos índios Xetá como dialeto Guaraní”, *Cadernos de Estudos Linguísticos*, n. 1, pp. 7-11, 1978. Biblioteca Digital Curt Nimuendaju [online]. Disponível em <[http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/artigo%3Arodriques-1978/rodriques\\_1978\\_xeta.pdf](http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/artigo%3Arodriques-1978/rodriques_1978_xeta.pdf)>, acesso em fev. 2018.
- Rodrigues, Patricia M. A caminhada de *Tanyxiwè*: uma teoria Javaé da História. 2008. 933 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Antropologia, Divisão de Ciências Sociais, Universidade de Chicago. Chicago (IN), 2008. Disponível em <[http://www.uft.edu.br/neai/file/a\\_caminhada\\_de\\_tanyxiwe.pdf](http://www.uft.edu.br/neai/file/a_caminhada_de_tanyxiwe.pdf)>, acesso em set. 2017.
- \_\_\_\_\_. “Os Avá-Canoeiro e o tempo do cativo”, *Anuário Antropológico* [online], 2013-I, pp. 83:137. Disponível em <<http://aa.revues.org/402>>, acesso em set. 2017.
- Rojas, José L. *La Ethnohistoria de América. Los indígenas, protagonistas de su historia*. 1ª ed. Buenos Aires: SB, 2008.
- Rothen, Letícia de Paiva. “Identidade Étnica” na Terra Indígena São Jerônimo, PR. Monografia (Graduação em Ciências Sociais), UFPR, Curitiba, 2000.
- Sahlins, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro (RJ) Zahar. [1987]1990/1997.
- Sahlins, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). *Mana, Estudos de Antropologia Social*, v. 3(1):41-73, abr. 1997.
- Said, Edward. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- Santos, Rodrigo. Discursos sobre a imigração no Jornal Folha do Oeste – Guarapuava, Paraná (1946-1960). 2015. 113 p. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Centro de Ciências Humanas, Educação e Letras, Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Irati (PR), 2015. Disponível em <[http://www2.unicentro.br/ppgh/files/2015/07/Disserta\\_o\\_de\\_Rodrigo\\_dos\\_Santos\\_562a8c0985c01.pdf](http://www2.unicentro.br/ppgh/files/2015/07/Disserta_o_de_Rodrigo_dos_Santos_562a8c0985c01.pdf)>, acesso em set. 2017.
- Souza, Luana Maria. Contextos e processos de formação da coleção Xetá do Museu de Arqueologia e Etnologia da UFPR-MAE-UFPR. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná/Campus Reitoria. Curitiba (PR). 2017.
- Schwarcz, Lilia K. M. *O Espetáculo das Raças – cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo (SP): Companhia das Letras, 1993.
- Silva, Carmen Lúcia da. Sobreviventes do extermínio – uma etnografia das narrativas e lembranças da sociedade Xetá. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – IFCH, xxxxx. 1998.
- \_\_\_\_\_. Em busca da sociedade perdida. O trabalho de memória Xetá. Xxxxxxxx 2003.
- \_\_\_\_\_. “Os Xetá da Serra dos Dourados”. *Anais dos Eventos de Extensão do Departamento de Antropologia – DEAN/UFPR 2004/2005*, Curitiba (PR): UFPR, 2005.
- \_\_\_\_\_. “Os Xetá”. In: Paraná. Secretaria de Estado da Educação. Superintendência da Educação. Departamento de Ensino Fundamental. *Educação Escolar Indígena*. Curitiba: SEED – PR. 2006. (Cadernos Temáticos). Disponível em <[http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/cadernos\\_tematicos/educaca](http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/cadernos_tematicos/educaca)

- [o\\_escolar\\_indigena.pdf](#)>, acesso em ago. 2017.
- Silva, Maria Angelita da. *Criança Xetá, da memória da infância à resistência de um povo*. Maringá (PR): Massoni. 2017.
- Seeger, Anthony. “Corporação e corporalidade: ideologias de concepção e descendência”. In: *Os índios e Nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro (RJ): Editora Campus. 1980.
- Souza, Dival de; Helm, Cecília M. V. “Entrevista”, *Arqueologia – Revista do Centro de Estudos e Pesquisas Arqueológicas*, v. 3, Número Especial, Curitiba (PR): Universidade Federal do Paraná, 2005. (Anais do Seminário Comemorativo do Centenário de Nascimento do Prof. José Loureiro Ascenção Fernandes (1903-2003)).
- Souza, Marco Antonio. “A gestão do território pelo capital sucroalcooleiro no norte do Paraná”, *Revista Pegada*, Presidente Prudente (SP): FCT/Unesp, v. 13, n. 2, 2012, pp 128-155. Disponível em <<http://revista.fct.unesp.br/index.php/pegada/article/viewFile/1611/1927>>, acesso em set. 2018.
- Spenassatto, Josiele A. Os lados da mistura. Desafios da coabitação e intercassamentos na Terra Indígena São Jerônimo (PR/Brasil). Dissertação (Mestrado em Antropologia) SCH, UFPR. Curitiba (PR). 2016.
- Sztutman, Renato. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo (SP): Edusp. 2012.
- Tomazi, Nelson D. “Norte do Paraná”: História e Fantasmagorias. 1997. 338 p. Tese (Doutorado em História) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná. Curitiba (PR), 1997.
- Tommasino, Kimiye. A história dos Kaingáng da Bacia do Tibagi: uma sociedade jê meridional em movimento. Tese (Doutorado em Antropologia Social), São Paulo (SP), FFLCH-USP. 1995.
- \_\_\_\_\_. “Os povos indígenas no sul do Brasil e suas relações interétnicas”, *Cadernos CERU*, série 2, n. 13, 2002. Disponível em <[https://www.academia.edu/23925990/Os\\_Povos\\_Indigenas\\_No\\_Sul\\_Do\\_Brasil\\_e\\_Suas\\_Relacoes\\_Interetnicas](https://www.academia.edu/23925990/Os_Povos_Indigenas_No_Sul_Do_Brasil_e_Suas_Relacoes_Interetnicas)>, acesso em ago. 2017.
- \_\_\_\_\_. “Questões atuais”. In: Ricardo, Beto & Ricardo, Fany (Ed.). *Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005*. São Paulo (SP): Instituto Socioambiental. 2006.
- Torelly, Marcelo D. Justiça de Transicional e Estado Constitucional de Direito: Perspectiva Teórico-Comparativa e análise do Caso Brasileiro. 2010. 355f. Dissertação (Mestrado em Direito – Direito, Estado e Constituição) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Faculdade de Direito, Universidade de Brasília. Brasília (DF), 2010.
- Valente, Rubens. *Os fuzis e as flechas – histórias de sangue e resistência indígena na ditadura*. São Paulo (SP): Companhia das Letras. 2017.
- Veiga, Juracilda. Organização Social e Cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional. 1994. 226 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas (SP): Unicamp. 1994. Disponível em <[https://www.cpei.ifch.unicamp.br/pf-cpei/%20/VeigaJuracilda\\_M.pdf](https://www.cpei.ifch.unicamp.br/pf-cpei/%20/VeigaJuracilda_M.pdf)>, acesso em ago. 2017.
- Vieira, José G. Amigos e competidores: política faccional e feitiçaria nos Potiguara da Paraíba. São Paulo : Humanitas, 2012. 327 p.



- Viveiros de Castro, Eduardo B. “Histórias ameríndias”, *Novos Estudos*, n. 36, pp. 22-33. 1993.
- \_\_\_\_\_. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, *Mana [online]*, vol. 2, n. 2, 1996, pp. 115-144.
- \_\_\_\_\_. “Etnologia brasileira”. In: Micelli, Sergio (Org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995). Antropologia (Volume I)*. São Paulo (SP): Editora Sumaré: ANPOCS; Brasília (DF): CAPES. 1999.
- Von Ihering, Hermann F. A. “A civilização pré-histórica do Brasil meridional”, *Revista do Museu Paulista*, vol. I. 1895.
- \_\_\_\_\_. “A antropologia do Estado de São Paulo”, *Revista do Museu Paulista*, 7, pp. 202-57. São Paulo. 1907. Biblioteca Digital Curt Nimuendaju [online]. Disponível em <[http://etnolinguistica.wdfiles.com/local—files/biblio%3Aihering-1907-anthropologia/ihering\\_1907\\_anthropologia\\_archive.pdf](http://etnolinguistica.wdfiles.com/local—files/biblio%3Aihering-1907-anthropologia/ihering_1907_anthropologia_archive.pdf)>, acesso em fev. 2018.
- Wittmann, Luisa T. (Org.). *Ensino (d)e História indígena*. Belo Horizonte (MG): Autêntica. 2015.

## Documentos

- Almeida, Ledson K. Laudo de perícia antropológica. Segunda Vara Federal da Comarca de Umuarama (PR). 2016.
- Brasil. Comissão Nacional da Verdade. “Texto 5 – Violações de direitos humanos dos povos indígenas”. Relatório: textos temáticos. v. 2. Brasília (DF): CNV, 2014, p. 203-262.
- Brasil. Fundação Nacional do Índio. (Silva, Carmen L. [Coord.]). Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Herarekã Xetá. CGID/DPT. 2013.
- Brasil. Ministério da Agricultura. Termo de Acordo entre o Governo da União e o Governo do Estado do Paraná visando regularização das terras destinadas aos índios no território daquele Estado e a prestação de maior assistência aos mesmos silvícolas. *Diário Oficial da República Federativa do Brasil*. Rio de Janeiro (DF): Imprensa Oficial. 18 de maio de 1949, p. 7513. In: Ministério do Interior,. Relatório de Comissão de Inquérito instituída pela Portaria no 239-67, do Snr. Ministro do Interior, para apurar irregularidades no S.P.I. Centro de Referência Virtual Indígena. Disponível (cópia) em < <http://goo.gl/JWsvXk> >, acesso em mar. 2018.
- Brasil. Ministério dos Direitos Humanos. Secretaria Nacional de Direitos Humanos. Conselho Nacional de Direitos Humanos. Relatório de Grupo de Trabalho sobre os direitos dos povos indígenas e das comunidades quilombolas na região Sul, criado no âmbito da Comissão Permanente dos Direitos dos povos indígenas, dos quilombolas, dos povos e comunidades tradicionais, das populações afetadas por grandes empreendimentos e dos trabalhadores e trabalhadoras rurais envolvidos em conflitos fundiários do Conselho Nacional de Direitos Humanos. Brasília (DF): CNDH. 2016. Disponível em <<http://www.sdh.gov.br/sobre/participacao-social/cndh/relatorios/relatorio-do-gt-sobre-direitos-dos-povos-indigenas-da-regiao-sul-1>>, acesso em ago. 2017.
- Comissão Justiça e Paz; Tortura Nunca Mais-SP; AJD; Koinonia. Povos indígenas e Ditadura Militar – subsídios à Comissão Nacional da Verdade. Relatório Parcial 01. Disponível em <<https://idejust.files.wordpress.com/2012/12/povos-indigenas-e-ditadura-militar-relatorio-parcial-30-11-2012.pdf>>, acesso em abr. 2018.
- Conselho Indigenista Missionário. Setor de Documentação. “Xetá”. 2004. Disponível em

- <<http://www.cimi.org.br/site/pt-br/index.php?system=news&action=read&id=830>>, acesso em ago. 2017.
- Fernandes, José L. Plano de Pesquisa Antropológica Sistemática dos Índios da Serra dos Dourados, Curitiba, ms. Acervo do Centro de Estudos Bandeirantes. Curitiba (PR).
- \_\_\_\_\_. Ofício 51/57, enviado à presidente do CNPI, Heloísa Alberto Torres em 22 de outubro de 1957. Acervo do Centro de Estudos e Pesquisas Arqueológicas – UFPR. Curitiba (PR).
- Kozák, Vladimir. *A História dos Hetas* (manuscrito). 65 p. datilografado. Acervo do Museu Paranaense. Disponível em <[http://www.pergamum.cultura.pr.gov.br/pergamum-seec/vinculos/mp\\_novo/mp.ko.2366.pdf](http://www.pergamum.cultura.pr.gov.br/pergamum-seec/vinculos/mp_novo/mp.ko.2366.pdf)>, acesso em nov. 2017.
- \_\_\_\_\_. Caderneta de campo: Pesquisa Povo Indígena Hetá. Anotações de pesquisa de campo entre os índios Xetá, 1964. Posto Indígena José Maria de Paula, Marrecas (Guarapuava). Título: The Hetá Family. Acervo do Museu Paranaense. (Número de Registro: MP. KO. 1453. Registro Pergamum: 35508). Disponível em <<http://isa.to/1LqznZP>>, acesso em fev. 2018.
- Machado, José da Silva (Barão de Antonina). Carta ao Ministério da Guerra em 21/12/1842, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, Rio de Janeiro, Tomo V, n. 17, p. 108-117, abril de 1843. (Procurar no Arquivo Público). [In: Mota, Lucio T. *Os Xetá no vale do rio Ivaí 1840-1920*. Maringá (PR): Eduem. 2013].
- Moreira Neto, Carlos A. Carta ao Prof. Ney Land, Diretor do Museu do Índio. Maringá (PR), 8 fev. 1974. (Microfilme, Rolo 083. Fotogramas 1604-1607). Acervo da 7ª Inspetoria Regional do SPI. Museu do Índio.
- Tommasino, Kimiye & Carvalho, Marcolina. Memória do Encontro Xetá: Sobreviventes do Extermínio. Maringá (PR): UEL. 1994. (manuscrito).

## Notícias

- “I Encontro Nacional de Povos em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial”, *Conselho Indigenista Missionário* [online], 25 jun. 2004. Disponível em <<http://www.cimi.org.br/site/pt-br/index.php?system=news&action=read&id=461>>, acesso em ago. 2017.
- “A ditadura ainda continua para índios, afirma participantes de audiência pública”, *Agência Senado*, Brasília (DF), 20.04.2017. Disponível em <<http://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2017/04/20/a-ditadura-continua-para-os-indios-afirmam-participantes-de-audiencia-publica>>, acesso em ago. 2017.
- “Demarcação de terra indígena em Ivaté pode afetar funcionários de usina”, *Portal da Cidade* (Douradina – PR), 09. jul. 2014. Acervo do Instituto Socioambiental. Disponível em <<https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/demarcacao-de-terra-indigena-em-ivate-pode-afetar-funcionarios-da-usina>>, acesso em jan. 2018.
- “Diferenciais e apostas do grupo Usaçúcar, um dos mais lucrativos do Brasil”, *novaCana.com* [online], 05 ago. 2018. Disponível em <<https://www.novacana.com/n/industria/usinas/apostas-grupo-usacucar-mais-lucrativos-acucar-etanol-050814/>>, acesso em mai. 2018.
- “Documento final de encontro do povo Xetá”, *Conselho Indigenista Missionário* [online], 2007. Disponível em <<http://www.cimi.org.br/site/pt-br/index.php?system=news&action=read&id=2796>>, acesso em ago. 2017.

- Jagle, Abram. “Os índio xetá estão sendo dizimados por incursões dos brancos”, *Folha de S. Paulo*, 15. nov., 1961. Acervo do Instituto Sociomambiental. Disponível em <<https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/XTD00004.pdf>>, acesso em jan. 2018.
- Kaniak, Thais. “‘Nossa lavoura é o mercado’, diz cacique de tribo indígena urbana”, *G1 Paraná/PRC*, 19. abr. 2013. G1 Paraná/PRC [online]. Disponível em <<http://g1.globo.com/pr/parana/noticia/2013/04/nossa-lavoura-e-o-mercado-diz-cacique-de-tribo-indigena-urbana.html>>, acesso em jan. 2018.
- “Mais um Hetá morre distante de sua terra”, *Conselho Indigenista Missionário* [online], 06. jul. 2007. Disponível em <<http://www.cimi.org.br/site/pt-br/index.php?system=news&action=read&id=2611>>, acesso em ago. 2017.
- “Mais um sobrevivente Xetá”, *Gazeta do Povo* (Curitiba – PR), 19. abr. 2002. Acervo do Instituto Socioambiental. Disponível em <<https://pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=4370>>, acesso em jan. 2018.
- Martins, Indiamara. “Homenagem aos xetás reúne uma nação”, *Folha de Londrina* (Londrina – PR), 05 mai. 1994. Acervo do Instituto Socioambiental. Disponível em <[https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo\\_noticia/31411\\_20150820\\_183410.pdf](https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/31411_20150820_183410.pdf)>, acesso em jan. 2018.
- “Ministério Público Federal estuda criação de uma Reserva para o Povo Xetá”, *UEM TV/YouTube*. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=JwueOX-QLSo>>, acesso em jan. 2018.
- Netto, Ibiapaba. “Guardião de um sonho”, *Dinheiro Rural* [online], *Negócios*, ed. 36, out. 2007, Seção Agronegócio <<https://www.dinheiro rural.com.br/secao/agronegocios/guardiao-de-um-sonho>>.
- PARANÁ. SECRETARIA DE ESTADO DA EDUCAÇÃO. “SEED reúne Xetá para Oficina de Produção de Material Pedagógico” [online], 2010. Disponível em <<http://www.educacao.pr.gov.br/modules/noticias/makepdf.php?storyid=1488>>, acesso em ago. 2017.
- “Revolta marcada por uma cruz”, *Folha de Londrina*, 05 mai. 1994. Acervo do Instituto Socioambiental. Referência ID ISA: xtr00010.
- Silva, Maria Gizele. “Morte de xetá reforça luta por reserva indígena”, *Gazeta do Povo* (Curitiba – PR), 13 jun., 2007. Acervo do Instituto Sociomambiental. Disponível em <<https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/morte-de-xeta-reforca-luta-por-reserva-indigena>>, acesso em jan. 2018.
- Struck, Jean-Philip. “A dúvida política indígena que pressiona o governo Dilma”, *Veja* [online], 08 jun. 2013. Disponível em <<http://veja.abril.com.br/politica/a-dubia-politica-indigena-que-pressiona-o-governo-dilma/>>, acesso em ago. 2017.
- Taques, Luiz. “Uma longa viagem para a escravidão”, *Folha de Londrina*, 02. mai. 1993. Acervo do Instituto Socioambiental. Disponível em <[https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo\\_noticia/7736\\_20091222\\_0\\_93547.pdf](https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/7736_20091222_0_93547.pdf)>, acesso em jan. 2018.
- Traumann, Thomas T. “Justiça branca julga 'o último dos Xetás', *O Estado do Paraná*, p. 16, 31. ago. 1989. Acervo do Instituto Socioambiental. Disponível em <[https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo\\_noticia/31408\\_20150820\\_180133.pdf](https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/31408_20150820_180133.pdf)>, acesso em jan. 2018.
- U. C. “Oficialmente extintos, Xetás reaparecem”, *O Estado de S. Paulo*, p. A7, 15 fev. 1999.

- Acervo do Instituto Sociomambiental. Disponível em <[https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo\\_noticia/31421\\_20150825\\_150704.pdf](https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/31421_20150825_150704.pdf)>, acesso em jan. 2018.
- “Últimos índios xetás vivitam UFPR e se emocionam com objetos e fotos”, *Gazeta do Povo* (Curitiba – PR), 10. jul. 1994. Acervo do Instituto Sociomambiental. Disponível em <[https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo\\_noticia/31419\\_20150825\\_141528.pdf](https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/31419_20150825_141528.pdf)>, acesso em jan. 2018.
- Zanquetti, Cleverson E. “A história da sobrevivente que tem Brasil até no nome”, *Umuarama Ilustrado*, 27 abr. 2014. Umuarama Ilustrado [online]. Disponível em <<http://www.ilustrado.com.br/jornal/ExibeNoticia.aspx?Not=A%20hist%C3%B3ria%20de%20uma%20sobrevivente%20que%20tem%20Brasil%20at%C3%A9%20no%20nome&NotID=54603>>, acesso em jan. 2018.

## Vídeos

- Aula Pública “Território e Resistência: desenvolvimentismo e violações de direitos dos povos indígenas” (em apoio à Mobilização Nacional Indígena). 28, abr., 2016. Curitiba (PR). Canal DTI/UFPR – SCJ (*Youtube*). Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=v1tTdXJmP5U>>.
- Brasil. Senado Federal. Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa. Audiência Pública (Requerimento RDH nº 8/2017, de 14.03.2017). Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=rUzBTU0upMQ&list=FLkMyHwN7U7dzJHLKvdznhDQ&index=1&t=1660s>>, acesso em nov. 2017.

## Filmografia

- Ribas, Ana Lúcia. 2004. O extermínio dos Xetá. Universidade do Paraná (UNIPAR).
- Severo, Fernndo. 2010. *Xetá*. Curitiba (PR): WG7BR.
- Xetá, Bruno. *O último guerreiro dos Xetá*. Youtube.